CAPÍTULO 2

TRANSGRESORAS, VISIONARIAS Y LUCHADORAS. MOVIMIENTOS DE MUJERES Y PROPUESTAS FEMINISTAS

Desde una perspectiva histórica, el término «feminismo» es de creación bastante reciente. Emergió en Francia a finales del siglo XIX cuando se introdujo en el vocabulario del movimiento de las mujeres. Es importante destacar que dicha palabra apareció en un momento posterior a las primeras manifestaciones históricas colectivas en defensa de los derechos de las mujeres. Por tanto, hasta finales del siglo XIX no existió la posibilidad de asociar un movimiento de las mujeres con el término «feminismo». Hasta entonces no se podía nombrar el pensamiento crítico y la lucha de las mujeres bajo esta denominación. Se ha atribuido a menudo la invención de la palabra «feminismo» al socialista utópico francés Charles Fourier en torno a 1830. Sin embargo, como ha mostrado la historiadora Karen Offen, se trata de una atribución errónea ya que la investigación histórica no ha localizado el término antes de los años 1870 (Offen, 2000). Si bien no ha quedado del todo claro su origen exacto, la feminista francesa Hubertine Auclert se atribuyó la invención del término. Fundadora de la primera sociedad francesa de sufragio femenino, fue una de las primeras mujeres en generalizar el uso de la expresión «feminismo». Esta activista se identificó como feminista, denunció la opresión específica de las mujeres y propuso

como estrategia una lucha feminista colectiva, independiente de los partidos políticos. En un discurso sobre la igualdad social y política de la mujer y del hombre, pronunciado en un congreso obrero socialista en Marsella en el año 1879, afirmó:

> Aquellos que nos niegan nuestra igualdad ahora, también nos la negarán en el futuro. Por tanto, tenemos que contar sólo con nosotras para conseguir nuestra libertad; no debemos abandonar nuestras reivindicaciones. Durante siglos hemos sido demasiado víctimas de la mala fe para olvidarnos a nosotras por más tiempo y creer que al trabajar por el bien general conseguiremos nuestra parte del bien general.
>
> (Groag Bell y Offen, vol. 1. 1983).

Al mismo tiempo, otra feminista francesa, Madeleine Pelletier, amplió el concepto de «feminismo» al comparar la subordinación del sexo femenino con la opresión de la clase obrera, dando, por tanto, una dimensión social a su comprensión.

El neologismo «feminismo» se inspiró en la raíz latina *fémina* (mujer) y en el añadido del moderno concepto de *ismo,* generalizado en Europa en el siglo XIX al denominar los modernos movimientos sociales y corrientes políticas del liberalismo, el socialismo y el anarquismo. Estas primeras definiciones concibieron el feminismo en clave política, comparable con las demás corrientes políticas y sociales existentes. Se vinculaba con la articulación política y la organización colectiva de las mujeres y, como tal, se le asociaba con la modernidad. El lenguaje del feminismo se expandió de forma muy rápida alrededor del mundo. Evocaba, ya a principios del siglo XX, una nueva fase en la manera de pensar la emancipación femenina. Pero dar un nombre específico al movimiento de las mujeres provocó, de forma paralela, una reacción negativa y su rechazo en muchos sectores sociales. Precisamente, según Nancy Cott, fueron los oponentes al movimiento de mujeres quienes, a partir de 1890, tradujeron la palabra feminismo del francés al inglés —*feminism*— como término despectivo, para desacreditar las propuestas de las feministas francesas y, mediante esta asociación negativa, desactivar al feminismo anglosajón (Cott, 1987).

A finales del siglo XIX se generalizó el uso del vocablo en el ámbito internacional, en Europa, Estados Unidos, Asia y América Latina. En la primavera de 1914 se había convertido en una palabra conocida, presente en los medios políticos y sociales. La revista norteamericana *Century* afirmó: «Ha llegado el tiempo de definir feminismo; ya no es posible ignorarlo. El germen está en la sangre de nuestras mujeres. El principio, en el corazón de

nuestra raza. La palabra consta de forma diaria en nuestros periódicos» (Cott, 1987: 13). España tampoco se encontró ajena a la expansión del lenguaje del feminismo. En 1899 se publicó en Madrid el primer libro español que incorporaba en su título, el término: *Feminismo*, del jurista asturiano Adolfo Posada (Posada, 1994) y poco después se generalizó su uso en España. En 1908 una publicación sobre una entidad católica, el Patronato Social Escolar de Obreras de Poblet, se titulaba: *Una Institución Feminista Obrera*. Las mujeres procedieron también a una redefinición de la palabra, tal como hizo la catalana Dolors Monserdà en su obra en catalán: *Estudi Feminista*, publicada en 1909, donde elaboró una versión católica y catalanista del feminismo frente al sufragismo inglés, de talante laico. En 1915 se había generalizado hasta tal punto el vocablo y el interés en el feminismo que dio lugar a debates y publicaciones en distintos ámbitos jurídicos, médicos y políticos, tal como el discurso inaugural «Comentarios al movimiento feminista» impartido por don Guillermo A. Tell y Lafont como presidente de la Academia de Jurisprudencia y Legislación, en Barcelona en 1915. En Italia el llamado «feminismo latino» se erigió como versión autóctona frente al sufragismo radical anglosajón, rechazado por su agresividad y violencia. En América Latina y América Central la expresión tuvo una gran expansión desde principios del siglo XX. En Paraguay, el intelectual Arsenio López Decoud publicó su ensayo *Sobre el feminismo* en 1901, donde analizaba la contribución del pensamiento feminista internacional, mientras Serafina Dávalos criticaba la discriminación legal de la mujer en su tesis doctoral presentada en 1907 (Bareiro, 1995). También fue significativo el arraigo del término en Argentina, donde en 1901 Elvira López presentó una tesis de investigación con el título *El movimiento feminista* en la Universidad de Buenos Aires, por la cual recibió el título de doctora en Filosofía y Letras. Su análisis sobre la situación de la mujer en el mundo y sobre el pensamiento de autores como Herbert Spencer, Mary Wollstonecraft o Concepción Arenal, anunciaba que el feminismo estaba anclado en la economía y que también era fruto de la ciencia positiva y del derrumbe de los prejuicios escolásticos (Spadaro, 2002). En México el periódico *El Pueblo* publicó el 19 de abril de 1909 un artículo titulado «El feminismo en México», donde se hacía una reflexión en torno a la promoción del trabajo remunerado de las mujeres como aportación clave a la economía familiar. Años después, en enero de 1916, fue convocado el Primer Congreso Feminista en Yucatán (Fernández Poncela, 1999; Soto, 1990). A principios del siglo XX la noción de feminismo aportó un término capaz de englobar, de forma plural, distintas expresiones de resistencia y de lucha por los derechos de las mujeres.

Feminismos en plural. Definiciones y redefiniciones

El pensamiento feminista y la expresión más contemporánea del feminismo como movimiento social constituyen un fenómeno histórico complejo, con múltiples corrientes que no pueden reducirse a manifestaciones uniformes. No existe un único canon universal del feminismo. Así, aunque se suele utilizar el concepto de «feminismo» en singular, esta obra pretende mostrar su pluralidad y abogar por una interpretación histórica en plural de los feminismos caracterizada por sus múltiples manifestaciones. En este marco, es preciso señalar que incluso en los estudios académicos sobre el feminismo y los movimientos de mujeres se emplean definiciones diversas de este fenómeno histórico. Es importante, por tanto, una reflexión crítica en torno a las definiciones que se utilizan y una evaluación del impacto del marco histórico en su formulación y reformulación.

Al tratar la cuestión de la definición y redefinición del feminismo como categoría de análisis histórico, es necesario considerar que se trata de un proceso abierto, en constante reelaboración en función del contexto político y de los avances historiográficos, de la teoría feminista y de los estudios de las mujeres. Como joven historiadora al emprender en 1971 una investigación pionera sobre la historia de las mujeres en España, concretamente sobre las mujeres en el movimiento obrero durante la Segunda República y la Guerra Civil, me fue necesario acotar el concepto interpretativo de feminismo. En aquel contexto de los años finales del franquismo y de emergencia de las nuevas corrientes de renovación historiográfica a partir de la historia social, aún no existía una historia de las mujeres, ni tampoco los desarrollos teórico y metodológico correspondientes. En 1977, al presentar los resultados de mi investigación en la Universidad de Barcelona con la tesis doctoral *La mujer en las organizaciones de izquierda en España, 1931-1939*, había elaborado una propuesta de definición de feminismo basada en un conjunto de componentes definitorios. Subrayaba el reconocimiento acerca de que la mujer tenía una problemática específica de su sexo que no se podía reducir a la procedencia de su clase social. Definía el feminismo como la aceptación del hecho de que la mujer debía luchar por sí misma para lograr su emancipación y la solución de sus problemas (Nash, 1981). Esta definición se completó con una distinción entre un feminismo burgués y otro de signo obrero. El feminismo burgués se entendía como la exposición consciente de su desigualdad por parte de la mujer burguesa, quien plantearía su igualdad con el varón en los terrenos políticos, legales y económicos dentro del marco de la sociedad burguesa. En cambio, el feminismo obrero se definía

como la lucha por la igualdad con el hombre en el marco de un sistema social distinto, de una sociedad sin clases, según las distintas modalidades del obrerismo: socialismo, anarquismo y comunismo (Nash, 1981).

Esta definición propuesta a principios de la década de 1970 reflejaba el impacto del contexto político del franquismo y de algunas de las preocupaciones centrales de la teoría feminista y de las corrientes historiográficas de este período. Se puede destacar la necesidad que demostraba de afirmar el principio de la especificidad de la opresión de las mujeres como sexo (aún no se había desarrollado el concepto de género). La insistencia en este reconocimiento de la singularidad de la opresión femenina como experiencia colectiva de las mujeres que no se podía subsumir en la opresión de clase, reflejaba el gran debate feminista de entonces y su necesidad de desmarcarse de los planteamientos teóricos predominantes del marxismo que negaban la especificidad de la subordinación femenina. Al insistir en la lucha de las propias mujeres para conseguir su emancipación, esta definición reflejaba otra de las preocupaciones básicas de la teoría feminista de los años setenta: la noción del protagonismo histórico de las mujeres y del reconocimiento de su capacidad como agentes de transformación social. Al diferenciar entre un feminismo burgués y un feminismo obrero, quedaba claro que la noción de clase social representaba otro de los enfoques analíticos decisivos de la historia de aquel momento. De la misma manera, el fuerte peso de una historia social, entendida entonces en clave de movimiento obrero, reforzaba la importancia del factor de clase social en los análisis históricos. En este sentido cabía enfatizar la diferenciación de clase en la construcción del feminismo. Por último, en aquella formulación de la lucha feminista también había repercutido el discurso de la igualdad que imperaba en la época.

Más de veinte años después, se puede recopilar otra definición realizada desde la historia de las mujeres. Se trata de la propuesta de los historiadores holandeses Akkerman y Stuurman a finales del siglo XX, en su libro sobre la historia del pensamiento político feminista en Europa, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History* (Akkerman y Stuurman, 1998). Esta definición del feminismo se hizo en 1998, por tanto, en un momento de gran consolidación y desarrollo teórico y empírico de la historia de las mujeres, de la teoría feminista y de los estudios de las mujeres y del género. Se efectuó en un contexto político posterior a 1989, con la desaparición de la Unión Soviética y con la consecuente pérdida de impacto de una historiografía inspirada en el marxismo, así como el desarrollo del posmodernismo. La definición de estos historiadores señaló diversos elementos aplicables al conjunto de la historia europea del feminismo: la crítica de la misoginia y de la supremacía masculina; la convicción de que la condición de las muje-

res no era un hecho inmutable de la naturaleza sino que se podía mejorar; la existencia de un sentido de identidad de grupo, de género; la voluntad de hablar en nombre de las mujeres y de defender al sexo femenino con la intención de ampliar el ámbito de actuación de las mujeres (Akkerman y Stuurman, 1998).

Esta definición reflejó la voluntad de compaginar una visión incluyente de las diferentes expresiones del feminismo histórico. Incluyó una amplia variedad en su formulación y permitió, por tanto, establecer una larga genealogía en su construcción en diferentes contextos históricos. La definición de Akkerman y Stuurman situó el cuestionamiento de la supremacía masculina o, en términos de otros autores, el reto al patriarcado (Walby, 1990), como elemento decisivo en la identificación del feminismo. Según esta perspectiva, algunas manifestaciones de transgresión de los códigos de género, las que no abarcaban un cuestionamiento explícito de la supremacía masculina, quedarían en las fronteras de un discurso feminista. Los autores propusieron, además, considerar que el discurso feminista era de por sí rupturista, por tanto no era necesaria una orientación hacia la acción. Así, el modo de pensar feminista podía representar una forma de acción. En contraste con la propuesta que yo misma planteé en 1977, en esta definición de finales del siglo XX la dimensión de clase social había desaparecido. Tampoco apareció la formulación del feminismo desde la lógica de la igualdad. En cambio se mantenía el cuestionamiento de la superioridad masculina y de la voluntad de transformación de la situación de las mujeres. En el transcurso de veinte años es lógica la introducción de nuevos conceptos analíticos surgidos en los estudios de las mujeres tales como el concepto de género y la noción de políticas de identidad. De igual manera que el feminismo, en cuanto fenómeno histórico, fue un proceso abierto de definición y redefinición de los objetivos y trayectorias de los movimientos de las mujeres, en el mundo académico la definición del feminismo como categoría de análisis histórico y de estudio, ha sido objeto de una constante reelaboración en función de contextos, conocimientos adquiridos y avances en los estudios de género, de la historia de las mujeres y de la historiografía en general.

Queda claro que los entornos políticos, sociales, culturales y académicos y el desarrollo de la teoría feminista y de la historiografía han influido sobre los modos de interpretar el feminismo. También han condicionado la manera de reconocer a las mujeres como sujetos feministas y agentes de transformación social y de género. La definición del término «feminismo» en los estudios históricos no ha sido siempre la misma, sino que ha sido reformulada en función de la influencia de estos factores. Su interpretación está en cons-

tante reelaboración. Este proceso de redefinición ha condicionado la manera de entender las voces y las manifestaciones de las feministas de otras épocas históricas. De hecho, una visión ahistórica preconcebida de entender el feminismo puede conducir a excluir de la categoría de feminista a mujeres que se definían a sí mismas como tales. De este modo, si se entiende, por ejemplo, que el feminismo histórico debía englobar forzosamente la demanda del sufragio femenino y de los derechos políticos, muchos movimientos de lucha por determinados derechos de las mujeres quedarían excluidos (Nash, 1994a). Este estudio considera importante desarrollar una visión incluyente y plural de los movimientos de mujeres y revisar su protagonismo como sujetos feministas. Esto significa reconocer la capacidad de las mujeres de autodefinirse como feministas, aunque su definición no encaje en los cánones habituales de feminismo. Implica abordar los movimientos de las mujeres a favor de sus derechos desde la perspectiva de su capacidad como agentes históricos de renegociar el orden de género establecido.

La genealogía del pensamiento feminista

Existe una larga genealogía del pensamiento feminista que puede identificarse con la llamada «querella de las damas», escritos que se remontan desde la Edad Media hasta la Ilustración y que formulan un pensamiento crítico con relación a la situación de las mujeres. Comprende, entre otros trabajos excepcionales, escritos precursores del pensamiento feminista contemporáneo como *La Ciudad de las Damas* (1405), de Christine de Pisan; el tratado *Igualdad entre hombres y mujeres* (1622), de Marie de Gournay o *Una propuesta seria a las damas para el avance de su verdadero y mayor interés* (1694), de Mary Astell. Obras de reflexión crítica que definían los intereses de la mujer, explicaban su subordinación a partir de condicionantes socioculturales y reivindicaban el acceso a la educación y la cultura como vía decisiva de mejora de la condición femenina.

En el siglo XVII, los escritos de François Poulain de la Barre: *De la igualdad de los dos sexos* (1673), marcaron una ruptura respecto a la literatura anterior al abogar por el principio de la igualdad entre hombres y mujeres, que se convirtió luego en eje del feminismo occidental hasta la actualidad. Como obra filosófica moderna, sus escritos se caracterizaban por la argumentación de la razón en defensa de la igualdad entre los sexos. Basándose en la circulación de las ideas más avanzadas del momento, Poulain de la Barre argumentó su famosa tesis enunciando que la mente no tiene sexo. Frente al tradicional postulado de la inferioridad femenina, defendió la capaci-

dad intelectual de las mujeres para participar en el mundo de las letras e incluso en los asuntos de Estado y de gobierno. Como han señalado las filósofas Amorós, Campillo y Cobo, su aportación representó la formulación de la razón antipatriarcal, que ponía en entredicho a las autoridades científicas y filosóficas que mantenían las creencias en torno a la desigualdad entre los sexos (Campillo, 1993; Cobo, 1994; Amorós, 1997). Sus escritos cuestionaron los prejuicios existentes y el predominio masculino al reconocer que la sujeción femenina era contraria al estado de la naturaleza, en el cual todos los humanos son iguales. Apeló a la igualdad natural entre hombres y mujeres y mostró que la educación era el instrumento más significativo para conseguir la emancipación de las mujeres. Anticipándose al discurso de la Ilustración, Poulain de la Barre mantuvo que el recurso a la razón era la vía fundamental para eliminar la desigualdad.

De hecho, la creencia en la razón marcó la visión de las feministas ilustradas del siglo XVIII. Al apelar a la lógica de la razón, pretendían desafiar los planteamientos misóginos de la tradición. Como manifestó, en tono irónico, Madame de Beaumer en 1761 en un artículo publicado en la revista femenina francesa *Journal des Dames:* «Nosotras las mujeres pensamos bajo nuestro peinado igual que vosotros hacéis bajo vuestras pelucas. Somos capaces de razonar igual que vosotros. Somos tan capaces como vosotros. De hecho, por nosotras, vosotros perdéis la razón cada día» (Offen, 1998: 90). El debate feminista ilustrado afirmó la igualdad entre hombres y mujeres, criticó la supremacía masculina, identificó los mecanismos sociales y culturales que influían en la construcción de la subordinación femenina y elaboró estrategias para conseguir la emancipación de las mujeres (Morant Deusa, 1996). Los textos fundacionales del feminismo ilustrado avanzaron haciendo énfasis en la idea acerca de la cual las relaciones de poder masculino sobre las mujeres ya no se podían atribuir a un designio divino, ni a la naturaleza —tal como se había manifestado tradicionalmente— sino que eran el resultado de una construcción social (Kleinbaum, 1977). Al situar la subordinación femenina en el terreno social, las feministas ilustradas del siglo XVIII intentaron identificar los mecanismos sociales que facilitaban la preeminencia masculina para elaborar estrategias con el fin de eliminar su discriminación. Reclamaron una igualdad «natural» entre hombres y mujeres por encima de cualquier organización política y social y creyeron en su igualdad real en la sociedad (Offen, 2000). Si bien la idea de la ciudadanía para las mujeres era tan radical en aquel momento que era rechazada por la mayoría de las ilustradas, ellas contemplaban el mundo público y el lugar central de las mujeres desde el discurso de la utilidad pública (Offen, 2000). Pusieron de relieve la figura de la madre educadora como esencial en el pro-

yecto de civilización y de socialización. El discurso feminista ilustrado tenía como marco de referencia los derechos políticos del individuo. Al apelar al reconocimiento de los derechos de las mujeres como tales, situaron las demandas feministas en la lógica de los derechos. Como ha remarcado Celia Amorós, «La cuestión del sujeto es de importancia crucial para un feminismo entendido como proyecto emancipatorio de las mujeres» (Amorós, 1997: 19). Al abogar por el principio de la individuación, el pensamiento ilustrado abrió el camino para el reconocimiento de la subjetividad histórica de las mujeres y de su libertad emancipatoria.

«Hiena en enaguas». El feminismo moderno de Mary Wollstonecraft

A pesar de los apodos despectivos destinados a desacreditarla, Mary Wollstonecraft es reconocida como una de las voces fundacionales del nuevo feminismo moderno liberal. Su obra, *Vindicación de los derechos de la mujer,* publicada en 1792 (Wollstonecraft, 1994), fue, junto con otros escritos suyos, un compendio de argumentos feministas de finales del siglo XVIII y una aplicación de los principios ilustrados a un discurso liberal que reivindicaba los derechos de las mujeres (Sapiro, 1998). Escribiendo como jacobina en los circuitos del radicalismo inglés en el momento de la Revolución francesa, su obra constituyó una aportación decisiva al feminismo moderno y expuso algunos de los planteamientos que predominaron en la nueva sociedad burguesa del siglo XIX.

Mujer excepcional en el contexto de su época, Wollstonecraft tuvo renombre por sus agudas polémicas con pensadores notables de la época como Burke y Rousseau. Aunque era totalmente inaceptable la presencia de las mujeres en los debates políticos, ella frecuentó los círculos radicales y expresó abiertamente su opinión política. Rechazó públicamente las tesis misóginas de Rousseau sobre las mujeres y sus alegaciones acerca de que el objetivo de vida de las mujeres era complacer a los hombres. En *Vindicación* afirmaba al respecto:

> Se me puede acusar de arrogancia, pero, de todos modos, debo declarar que creo con firmeza que todos los escritores que han tratado el tema de la educación y los modales femeninos desde Rousseau hasta el Doctor Gregory, han contribuido a hacer a las mujeres más artificiales, caracteres débiles que de otro modo no habrían sido, y, como consecuencia, miembros más inútiles de la sociedad.
>
> (Wollstonecraft, 1994: 131-132).

Igual que en sus escritos, en su vida poco ortodoxa para una mujer de la clase media, contravenía los códigos de comportamiento de género establecidos.

Rebelde y transgresora en su práctica y en su pensamiento, su atrevimiento fue motivo de constante escarnio. Fue ridiculizada por uno de sus máximos detractores, el conservador H. Walpole, con los calificativos de «serpiente» y «hiena en enaguas» que pretendían estigmatizar su figura (Tomalin, 1974: 110). Conocedora de las rígidas convenciones sociales de la época al desempeñar entre 1778 y 1787 los cargos de dama de compañía, maestra en una escuela para señoritas e institutriz, adoptó a lo largo de su vida una conducta rebelde que transgredía las pautas de comportamiento de una mujer respetable y decente. Escritora profesional en un mundo que negaba la palabra a las mujeres, asidua de los circuitos radicales y empedernida viajera, se encontraba en París cuando se desató la Revolución francesa. De vida amorosa apasionada, en absoluto sumisa a los registros convencionales de la domesticidad del arquetipo de «Ángel del Hogar», tuvo una hija ilegítima con su amante, el aventurero y hombre de negocios Gilbert Imlay. Tras un intento de suicidio, se casó más tarde con el filósofo radical inglés William Godwin y murió a causa de las fiebres puerperales, en el parto de su hija legítima, la futura escritora Mary Shelley, autora de *Frankenstein*, obra mucho más conocida que *Vindicación* (Tomalin, 1974; Burdiel, 1994).

Wollstonecraft seguía la tradición del igualitarismo radical de finales del siglo XVIII y defendía el principio de la igualdad entre los sexos. Convencida de la posibilidad del progreso según el discurso liberal de la época, esta pensadora atribuyó la subordinación femenina al ambiente social lleno de restricciones de género. Así, argumentaba que las diferencias entre los sexos no podían atribuirse a una diferenciación biológica, sino a la educación y la socialización recibidas. Atribuyó la ignorancia en la que se hallaban sumidas las mujeres a una estrategia específica de los hombres para mantener su «tiranía». Según Wollstonecraft, era precisamente el predominio de un orden social definido por los varones lo que dificultaba el desarrollo del potencial social y cultural femenino. Su crítica a la supremacía aristocrática, basada en la lógica de la razón, discutía el derecho divino de la monarquía absoluta y del Antiguo Régimen. De forma paralela, aplicó este mismo argumento al cuestionamiento de la preeminencia de un orden social masculino. Estableció un estrecho paralelismo entre la tiranía feudal y la doméstica y, sobre la base de los derechos naturales de los dos sexos, rechazó tanto el derecho divino del marido como el del monarca absoluto. Repudió, en consecuencia, la hegemonía masculina establecida en la institución familiar y defendió el principio de la igualdad entre los cónyuges.

Sus textos establecieron una estrecha relación entre liberalismo y feminismo al aplicar las demandas burguesas de libertad individual, razón e independencia (individual) a las mujeres (Eisenstein, 1981). A partir del lenguaje de la razón y de la igualdad, defendió la causa de las mujeres, en especial los intereses de aquellas que pertenecían a las clases medias, de donde ella procedía. Obra de debate político acerca de la exclusión de las mujeres de la esfera pública (Burdiel, 1994), *Vindicación* planteó la extensión de los derechos liberales a las mujeres de clase media y sostuvo que las mujeres no «pueden ser confinadas por la fuerza a los asuntos domésticos» (Wollstonecraft, 1994: 110). Al afirmar que no existía argumento basado en la razón, consideraba inexplicable ver «una mitad de la raza humana excluida por la otra de toda participación en el gobierno» y argumentó que un deber sin base en la razón carecía de legitimidad (Wollstonecraft, 1994: 110). Expuso que la condición de subyugación femenina se mantenía por la tiranía y la coerción, convirtiendo a las mujeres en esclavas. Pero, como concluyó Wollstonecraft, la esclavitud degradaba tanto al amo como al subordinado abyecto. Reclamó, por tanto, la justicia para la mitad femenina de la raza humana y una mayor equidad en el matrimonio y la familia.

El acceso a la educación femenina fue el requisito decisivo del feminismo de *Vindicación*. Proponía el acceso a la educación y a la cultura como medio para alcanzar el desarrollo de la capacidad intelectual y como instrumento decisivo para conseguir la emancipación de las mujeres y el avance social:

> Al luchar por los derechos de la mujer, mi argumento principal se basa en este principio fundamental: si no se la prepara con la educación para que se vuelva la compañera del hombre, detendrá el progreso del conocimiento y la virtud; porque la virtud debe ser común a todos o resultará ineficaz para influir en la práctica general.
>
> (Wollstonecraft, 1994: 109).

Así, la propuesta de esta pensadora vinculó la educación femenina al progreso general de la sociedad. Fue una mujer de su época, influida por su propio contexto. El igualitarismo de Wollstonecraft permaneció mediatizado por su postura de clase burguesa, ya que preveía un modelo educativo diferente para chicas de diversa extracción social, asentado en el discurso liberal de jerarquía social de clase. Mientras el modelo educativo destinado a las mujeres de la clase trabajadora priorizaba su formación en oficios manuales, reclamó para las de las clases medias una educación centrada en el desarrollo

de su capacidad racional. Al redefinir un papel útil para las mujeres casadas de las clases medias, asoció los valores liberales de independencia y de racionalidad a la maternidad. Frente al modelo de madre y esposa dependiente y sumisa de Rousseau, esta pensadora evocó la figura de una madre educada, activa en la sociedad y capaz de educar a sus hijos en los valores de la dignidad, la libertad y la independencia. Además, argumentaba que el acceso a una formación educacional facilitaría la independencia económica femenina mediante el acceso al trabajo, preocupación constante de una mujer de la clase media que tuvo que ganarse la vida. A pesar de su insistencia en la educación, entendida en el sentido de socialización, reconoció en *Vindicación* que sería imposible cambiar la mentalidad sin una transformación de la estructura de la propia sociedad.

La Revolución francesa y los derechos de las mujeres

Mary Wollstonecraft era una pensadora aislada que reflexionó, de forma crítica, sobre la situación de las mujeres en la sociedad. Precisamente, se puede situar el despertar de un feminismo algo más colectivo en el marco de la Revolución francesa, cuando las mujeres se organizaron en defensa de sus derechos. Las primeras expresiones de una voz colectiva de las mujeres coinciden con el desarrollo del proceso revolucionario, la formación de los clubes republicanos femeninos y la presentación de las primeras declaraciones políticas de los derechos de la mujer. El conocido discurso político de la Revolución francesa se basó en los principios de libertad, igualdad y derechos como paradigma universal. En el transcurso de los acontecimientos revolucionarios, las mujeres francesas desempeñaron un papel activo tanto en el proceso político, como en la reelaboración de un discurso más igualitario que las incluyera como ciudadanas y sujetos de los nuevos derechos políticos derivados de la transformación revolucionaria.

Los súbditos del rey Luis XVI expusieron por escrito en los *cahiers de doléances* (cuadernos de quejas) las expectativas de cambio del pueblo francés, con la excepcional convocatoria de los Estados Generales para mayo de 1789. Al quedar excluidas de la Asamblea Nacional, las mujeres del Tercer Estado dejaron constancia de su voz en unos cuadernos de quejas que expusieron sus peticiones y esperanzas (Duhet, 1971). Antes de los acontecimientos revolucionarios, la *Petición de las mujeres del Tercer Estado al Rey* reconocía la imposibilidad de su inclusión como representantes de la Asamblea Nacional ya que estaban «excluidas [...] por leyes demasiado ci-

mentadas para esperar infringirlas» (Alonso y Belinchón, 1989: 5). El mismo cuaderno denunció su deplorable condición:

> Las mujeres del Tercer Estado nacen casi todas sin fortuna; su educación es muy descuidada o muy perversa: consiste en enviarles a la escuela, a un Maestro que, ni tan siquiera él, sabe la primera palabra de la lengua que enseña [...] les enseñan a trabajar, al llegar a los quince o dieciséis años pueden ganar cinco o seis sueldos por día. Si la naturaleza les ha rechazado la belleza, se casan sin dote con desgraciados artesanos, vegetan penosamente en lo profundo de las provincias y dan vida a niños que no están en condiciones de poder criar. Si por el contrario nacen hermosas, sin cultura, sin principios, sin ninguna idea de moral, se convierten en presa del primer seductor, cometen una primera falta, vienen a París para enterrar su vergüenza, acaban por perderla por completo y mueren víctimas del libertinaje.
>
> (Alonso y Belinchón, 1989: 5-6).

Frente a esta lamentable situación, los cuadernos de quejas de las mujeres pedían la proscripción de la prostitución, la exclusión de los varones de los oficios de mujeres y el acceso a las escuelas y a una educación que les permitiera obtener mejores puestos de trabajo. Reclamaban la educación como medio para su mejor formación como madres y, así, garantizar una buena educación para sus hijos.

Cabe destacar que problemas como los malos tratos, la violencia de género y el abuso de las mujeres en el seno del matrimonio, constituían otro aspecto de sus quejas. Formulaban la necesidad de una mayor protección de los intereses personales y económicos de las mujeres en el matrimonio y la familia. El *Cuaderno de Quejas y Reclamaciones* de la anónima Madame B. B. del País de Caux partía de constatar que la «divisa de las mujeres es trabajar, obedecer y callarse». No obstante, presentaba su escrito en defensa de su sexo en clave política, con un amplio abanico de reflexiones de signo feminista. Con el argumento innovador y rupturista de la representación política de las mujeres, justificaba el derecho de las mujeres a una representación política propia con un discurso que se convertiría más tarde en argumentación perentoria del feminismo liberal del siglo XIX:

> Se podría responder que estando demostrado, y con razón, que un noble no puede representar a un plebeyo, ni éste a un noble, del mismo modo un hombre no podría, con mayor equidad, representar a una mujer, puesto que los representantes deben tener absolutamente los mismos intereses que los representados: las mujeres no podrían, pues, estar representadas más que por mujeres.
>
> (Alonso y Belinchón, 1989: 11).

Con una amplitud de mirada política que incluía una discusión sobre la deuda nacional y la liberación de los esclavos negros, Madame B. B. asentó su argumento en la teoría de la representatividad del abate Sieyès, acerca de que la nobleza no podía representar al Tercer Estado, para denunciar que tampoco los hombres podían encarnar los intereses de las mujeres. De este modo, justificaba la ineludible representación política propia de las mujeres.

A pesar de sus peticiones, en agosto de 1789 la Asamblea Nacional proclamó la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» sin incluir a las mujeres. Este texto político fundamental fue proyectado como la expresión universal de libertad e igualdad de derechos, pero se basó en una clara paradoja porque excluía a las mujeres. Pese a esta exclusión de los derechos políticos, ellas impulsaron el proceso revolucionario de forma activa. De hecho, la participación de las mujeres de las capas populares en las barricadas y en las jornadas revolucionarias mostró otra expresión de la práctica femenina de la ciudadanía y de la soberanía popular de género. Los estudios históricos han reconocido hace tiempo el papel de detonante revolucionario que tuvo la iniciativa de las mujeres de París el 5 y 6 de octubre de 1789 en la marcha sobre Versalles (Graham, 1977). En las célebres palabras del historiador francés Michelet en su obra *Las heroínas de París:*

> Los hombres tomaron la Bastilla, las mujeres tomaron el rey. El uno de octubre todo fue estropeado por las damas de Versalles. El seis, todo fue reparado por las mujeres de París. Son las mujeres quienes nos han dado la libertad.
>
> (Guilhaumou y Lapied, 1997: 143).

El movimiento fue impulsado por las mujeres de París sobre la base de las tradicionales razones que inducían a las revueltas sociales (la penuria, la escasez de pan, las crisis de subsistencias y los altos precios). Así, unas 6.000 mujeres marcharon sobre Versalles a la busca del rey y de la reina María Antonieta, a quienes se referían como el «panadero» y la «panadera», logrando su traslado a París. Esta irrupción de las mujeres de procedencia popular, obreras, lavanderas, tenderas o mercaderas, dio lugar a la aparición de la imagen de la heroína revolucionaria, con connotaciones positivas como ciudadana, cuando velaba por la soberanía popular, o negativas, asociadas con la violencia y el terror. Comprometidas con el movimiento republicano, aunque desde una diversidad política e ideológica, tuvieron un papel relevante en las diferentes etapas revolucionarias.

Poco después de la marcha de las mujeres sobre Versalles, apareció una petición de las damas dirigida a la Asamblea Nacional que la historiadora Karen Offen ha destacado por su radicalidad. Al denunciar la «aristocracia

masculina», la petición proponía la abolición de los privilegios del sexo masculino en Francia, el derecho del sexo femenino a la misma «libertad, ventajas, derechos y honores» que tenían los hombres y la admisión de las mujeres a las asambleas de distrito, departamentales y a la Asamblea Nacional (Offen, 2000: 55). También incluía el derecho de las mujeres a llevar pantalones. En efecto, el problema de la ciudadanía femenina fue decisivo durante la etapa revolucionaria, cuando las mujeres francesas articularon de forma clara sus demandas de derechos políticos. Aunque no fue masiva, la presencia de las mujeres en el movimiento asociativo republicano tuvo su resonancia política. Participaron en los clubes republicanos mixtos, pero sobre todo en los clubes femeninos que representaron un escenario de discusión política para ellas. Entre 1789 y 1793 quedaron censados cincuenta y seis clubes republicanos femeninos (Guilhaumou y Lapied, 1997), activos en la emisión de peticiones y con expresión pública de una voz en femenino que reclamaba la presencia de las mujeres en la vida política. En este sentido, se ha destacado la emergencia de un concepto de ciudadanía femenina colectiva en la primavera de 1792, que implicaba el reconocimiento del carácter político de la combinación de derechos de la mujer con el impulso de su obligación civil de defensa de la patria, incluso con las armas (Applewhite y Levy, 1990). En efecto, fue entonces cuando Pauline León presentó una petición de 300 parisinas a la Asamblea Legislativa, bajo la consigna de que las mujeres eran ciudadanas, que reclamaban sus derechos a tomar las armas en defensa de la patria. Mientras, Théroigne de Mericourt exigía en la Asamblea Nacional armar a las mujeres como amazonas en defensa de la patria (Roudinesco, 1990). Al asociar el ejercicio de ciudadanía con llevar armas como derecho de las mujeres, abrieron de forma singular una definición igualitaria de deberes ciudadanos que sólo se ha generalizado a finales del siglo XX.

Frente a la negación de los derechos políticos de las mujeres en la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» de 1789, dos años más tarde, Olimpia de Gouges publicó la réplica feminista: la «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana». Constituyó una de las formulaciones políticas más claras en defensa de la ciudadanía femenina, aunque su resonancia inmediata fue más bien escasa. Esta escritora teatral y activista revolucionaria reclamaba la inclusión de las mujeres en los derechos políticos recién proclamados. Partiendo en el primer artículo de la Declaración del presupuesto de que «la mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos» (Alonso y Belinchón, 1989: 132), denunciaba que la Revolución había denegado los derechos políticos a las mujeres y puso de relieve la falsedad del universalismo de los presupuestos revolucionarios de igualdad y libertad. Apelaba a la condición de ciudadanas de las mujeres y requería

sus derechos como tales. Argumentaba en el artículo VI de la Declaración que

> La Ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos deben contribuir, personalmente o por medio de sus representantes, a su formación; debe ser la misma para todos: siendo todas las ciudadanas y ciudadanos iguales ante sus ojos, deben ser igualmente admisibles en todas las dignidades, lugares y empleos públicos, según sus capacidades y sin otras distinciones que las de sus virtudes y su talento.
>
> (Alonso y Belinchón, 1989: 133).

La piedra angular del texto, que nombró de forma constante a las «ciudadanas» para su inclusión en la universalidad de derechos, era el principio de igualdad establecido al equiparar los derechos de la mujer con los del hombre. Además, cabe destacar que, por primera vez de pluma de las mujeres, se presentó un programa político de reivindicación del sufragio femenino. De Gouges recordó que la mujer tenía el derecho de subir al cadalso y exigía, por tanto, su derecho de representación en la elaboración de las leyes y en la soberanía nacional. Pidió el derecho a la libertad, a la propiedad, al acceso a los cargos públicos, al voto, y a la propiedad privada. Su propuesta incluía también derechos en el ámbito doméstico, como el rechazo a la doble moral sexual y la equiparación legal de los cónyuges y de los hijos legítimos e ilegítimos.

Las mujeres fueron excluidas de los derechos de libertad y de representación política formulados por la Revolución francesa a pesar de la denuncia presentada en la Declaración. La dura represión jacobina contra las mujeres que prohibió los clubes y sociedades femeninas el 30 de octubre de 1793 fue una respuesta implacable al activismo ciudadano femenino desde los inicios de la Revolución. En el debate en la Convención, el diputado Amar denunció que la actividad política de las mujeres en las tribunas y las asambleas políticas tenía como consecuencia la desvirtuación de sus ocupaciones naturales de cuidado de sus familias y de la casa. Se generalizó entonces una descalificación sistemática de las activistas republicanas que fueron descritas como «tigresas», «canfbales» o «cabezas de medusa» (Roudinesco, 1990: 148-149), una estrategia para obligar a las mujeres a situarse fuera de la dinámica política pública. Olimpia de Gouges fue guillotinada en noviembre de 1793, tanto por su adscripción política girondina como por su defensa de los derechos de la mujer. Aludiendo a esta decisión del tribunal revolucionario, el *Moniteur* del 19 de noviembre de 1793 evocó a De Gouges entre otras cosas como delirante transgresora de las virtudes de su sexo al adjudicarse un perfil político inaceptable como mujer:

> [...] nacida con una imaginación exaltada, tomó su delirio como inspiración de la naturaleza. Empezó desvariando y acabó adoptando el proyecto de los pérfidos que querían dividir Francia; quiso ser hombre de Estado, y parece que la ley haya querido castigar a esta conspiradora por haber olvidado las virtudes que convienen a su sexo.
>
> (Roudinesco, 1990: 151).

La Revolución francesa y la posterior política napoleónica endurecieron las normas contra las mujeres al definir el espacio doméstico de la casa como único ambiente de actuación femenina. Negó a las mujeres la posibilidad de convertirse en «hombres de Estado» y quedaron excluidas de nuevo del mundo público y humilladas por sus transgresiones políticas. El Código Civil de Napoleón (1804) vedó a las mujeres los derechos civiles reconocidos para los hombres durante el periodo revolucionario y definió a las mujeres como menores de edad, siempre tuteladas por el marido o el padre. La precoz defensa de los derechos políticos de las mujeres en la Declaración no impidió que, a lo largo del siglo siguiente, las mujeres quedasen excluidas del ejercicio de la ciudadanía en Europa y en Estados Unidos. El cuerpo legislativo europeo y estadounidense negó su estatus de sujetos políticos y legisló su subordinación social en la familia al establecer el principio de autoridad patriarcal del padre o del esposo. A pesar de la difusión de los Derechos del Hombre en las sucesivas revoluciones liberales y democráticas a lo largo del siglo XIX y de la gradual apertura de los derechos políticos a los varones, los de las mujeres seguían sin reconocerse hasta bien entrado el siglo XX. Las revoluciones liberales del siglo XIX con sus proyectos de reforma liberal y, más tarde, democrática, consagraron el sistema político de monopolio masculino.

La Declaración de Seneca Falls. Los inicios del movimiento de las mujeres en Estados Unidos

El movimiento de mujeres tuvo un auge considerable en Estados Unidos a partir de mediados del siglo XIX. Esta consolidación precoz respondió a las condiciones sociopolíticas y económicas propias de la sociedad norteamericana. De forma más concreta, el gran protagonismo de las mujeres en dos movimientos sociales —la lucha por la abolición de la esclavitud y el reformismo religioso de pureza moral— fue decisivo en el desarrollo del feminismo norteamericano. Ambos movimientos sirvieron como espacio de aprendizaje y formación de una conciencia colectiva feminista entre núcleos importantes de mujeres.

La pluralidad religiosa en Estados Unidos y el predominio de distintas corrientes del protestantismo diferenciaron la experiencia religiosa de estas mujeres. También facilitaron una plataforma específica de educación femenina, ya que la práctica religiosa protestante promueve la lectura directa y la interpretación de los textos sagrados. De este modo, esta experiencia religiosa no sólo generó la confianza de las mujeres en su propia capacidad intelectual al estar obligadas a interpretar los textos sagrados, sino que incentivó, además, la escolarización femenina al entender que el deber de toda buena cristiana era la lectura de la Biblia. La enseñanza de las niñas en la lectura forjó, a su vez, otras necesidades, entre ellas la existencia de un cuerpo de enseñantes femeninos. Así, se crearon fundaciones privadas semirreligiosas dedicadas, incluso, a la educación superior femenina. Estas prácticas condujeron a la existencia en Estados Unidos, a mediados del siglo XIX, de una amplia capa de mujeres, procedentes de las clases medias, que habían tenido la ocasión de recibir un buen nivel educativo. Muchas de ellas se convirtieron, más tarde, en el núcleo impulsor del feminismo. Por otra parte, el activismo femenino en los movimientos religiosos morales y de templanza fomentó una experiencia colectiva y conocimientos organizativos que luego aplicaron a las mujeres (Dubois, 1978). La participación femenina en las movilizaciones de reforma religiosa fue considerada compatible con su cometido social. Sin embargo, al secularizarse y politizarse esta corriente reformista, quedaron afectadas las actividades de las mujeres activistas. Su participación en los movimientos de abolición de la esclavitud negra y de reforma moral (como el impulsado por el cuaquerismo que insistía en la práctica igualitaria entre los sexos) les permitió superar la tutela clerical, a la vez que les proveyó de un marco de referencia igualitaria y de una teoría de cambio social que aplicaron al análisis de su propia condición social como mujeres.

La presencia de las mujeres en las luchas antiesclavistas fue una experiencia decisiva en su capacitación social y en la formación de una identidad feminista (Dubois, 1978). Como foro reivindicativo, el abolicionismo, en su defensa de los derechos de las personas negras, promovió una percepción política de la opresión fácilmente trasladable a la discriminación de la mujer. Desde la época de la Ilustración, se había desarrollado una analogía entre la situación del esclavo y la de la mujer. El ilustrado francés Condorcet había vislumbrado en su obra *Bosquejo de una tabla histórica de los progresos del Espíritu Humano* (1743), una comparación entre la condición de la mujer y la esclavitud. A mediados del siglo XIX en Estados Unidos, las mujeres abolicionistas lucharon por defender el principio de la igualdad de los negros con el hombre blanco, pero, lógicamente, también llegaron a esbozar el

principio de la igualdad entre los sexos. Las hermanas Sarah y Angelina Grimké, procedentes de una familia propietaria de esclavos de Carolina del Sur, fueron de las primeras activistas en el movimiento de abolición de la esclavitud que luego aplicaron su crítica social a la condición de la mujer. La pastora cuáquera y dirigente feminista Lucretia Mott, fundadora de una de las primeras sociedades femeninas contra la esclavitud, fue otra muestra del estrecho vínculo entre el activismo abolicionista, reforma religiosa y el desarrollo del movimiento feminista. La movilización femenina en el movimiento contra la esclavitud familiarizó a muchas mujeres con estrategias de combate y de resistencia que no tardaron en aplicar a su propia lucha.

El congreso pionero del feminismo como movimiento social en Estados Unidos acaeció en julio de 1848 en Seneca Falls, un pequeño pueblo del estado de Nueva York, cuando un núcleo de mujeres y algunos hombres celebraron unas jornadas que trataban la «cuestión de la mujer» (Tavera, 1996; Nash y Álvarez González, 2002). Este acontecimiento representó el nacimiento del movimiento para los derechos de la mujer. La iniciativa había sido motivada ocho años antes a causa de la marginación de un grupo de mujeres abolicionistas estadounidenses encabezado por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott de la Convención Internacional Antiesclavista celebrada en Londres en 1840. En aquel momento se había negado la presencia femenina en la sala por entender que tenían «una constitución física que no era apta para las reuniones públicas o de negocios» (Gurko, 1976: 49). Las mujeres obtuvieron entonces el apoyo de algunos significativos dirigentes abolicionistas norteamericanos como William Lloyd Garrison, que declaró en la Convención que «después de luchar tantos largos años para la liberación de los esclavos africanos, no puedo tomar parte en una convención que golpea los derechos más sagrados de todas las mujeres» (Gurko, 1976: 50). Sin embargo, Cady Stanton y Mott tuvieron que seguir la Convención Antiesclavista escondidas detrás de una cortina en una tribuna. Ante esta discriminación decidieron convocar otra convención para defender los derechos de las mujeres. Con la colaboración de Mary Ann McClintock, Martha Coffin Wright y Jane C. Hunt organizaron la Convención de Derechos de la Mujer en 1848, que se convirtió en el escenario fundacional del movimiento colectivo de las mujeres estadounidenses. Este acontecimiento marcó un giro significativo en el feminismo internacional al quedar consensuado uno de los primeros programas políticos feministas.

Celebrada en la capilla wesleyana del pueblo textil Seneca Falls, los días 19 y 20 de julio de 1848 con el objetivo de discutir «la condición social, civil y religiosa de la mujer» (Report, 1848: 3), la Convención fue el primer foro público y colectivo de las mujeres. Durante los dos días de debates, a

partir de una agenda programática impulsada por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, las mujeres intervinieron el primer día y las mujeres y los hombres participaron en las deliberaciones del segundo día. Tal como señalan las actas, se discutieron y se pactaron las diferentes proposiciones para concluir en un manifiesto, titulado «Declaración de Sentimientos». Del mismo modo que *El manifiesto comunista* de Marx y Engels fue un texto singular fundacional para el movimiento obrero en 1848, la «Declaración de Sentimientos» de Seneca Falls, difundido el mismo año, constituyó un manifiesto paradigmático para el movimiento feminista. Texto colectivo, consensuado entre estas pioneras feministas reunidas en Seneca Falls, fue firmado por sesenta y ocho mujeres y treinta y dos hombres. Expresó una filosofía feminista de la historia que denunciaba los abusos ejercidos por el hombre sobre la mujer: «La historia de la humanidad es la de las repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre contra la mujer, con el objetivo directo de establecer una tiranía absoluta sobre ella» (Nash y Álvarez González, 2002: 87-88).

Como «hijas de la libertad», las mujeres de Seneca Falls se apropiaron de los discursos políticos vigentes en la cultura norteamericana para legitimar su filosofía feminista. En efecto, la Declaración fue calcada de la «Declaración de Independencia» americana de 1776, lo cual le sirvió para conferir una legitimidad política a sus reivindicaciones y una filosofía asentada en la cultura política estadounidense. Como ha apuntado Degler: «La Declaración de las mujeres emplazó al hombre en lugar de Jorge III; en lugar de las treinta y una denuncias contra el rey, las mujeres enumeraron un número igual de acusaciones contra la opresión masculina» (Degler, 1980: 306). Sustentada en un discurso individualista de derechos, extendió los derechos individuales de los hombres blancos a las mujeres en el campo legal, económico, político y doméstico. Partiendo también del liberalismo constitucional, reclamó que «todos los hombres y mujeres son creados iguales; que están dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y el empeño de felicidad» (Nash y Álvarez González, 2002: 87). En el caso de incumplimiento de estos derechos, el texto recordó la facultad de cuestionar al gobierno para defender su seguridad y manifestó en tal caso la licitud de la rebelión (Nash y Álvarez González, 2002). La Declaración identificó y condenó las múltiples discriminaciones sexistas existentes en la sociedad norteamericana. Entre los elementos que configuraban el trato discriminatorio de las mujeres, señaló, entre otros, la privación del derecho ciudadano del voto, la muerte civil y la carencia de derechos de la mujer casada, el monopolio masculino de los empleos lucrativos, la exclusión femenina de numerosas profesiones, la negación a acceder al sa-

cerdocio en la Iglesia, la existencia de un código moral sexual diferenciado para hombres y mujeres, la destrucción de su confianza y de su autoestima y su degradación religiosa y social.

Ante esta situación, la Declaración enumeró un conjunto de resoluciones en un amplio programa de demandas sostenido sobre la base del precepto político liberal de su derecho a perseguir la «felicidad» y del reconononocimiento de la igualdad entre los sexos. Declaró no válidas todas aquellas leyes que entorpecían la felicidad de la mujer y aquellas que la colocaban en una situación inferior a la del hombre. Partiendo del principio de «que la mujer es igual al hombre, que así fue establecido por el Creador, y que el bien de la raza humana exige que sea reconocida como tal» (Nash y Álvarez González, 2002: 90), reclamó la igualdad entre hombres y mujeres; la equidad salarial y de opciones laborales; el derecho a la libertad, al patrimonio y a la propiedad, al empleo y a la participación política; el acceso a la educación; la igualdad en el matrimonio y la abolición de la doble moral sexual y, en definitiva, la eliminación de la supremacía masculina en todos los ámbitos de la sociedad.

Como mujeres creyentes cristianas, la situación de la mujer ante la religión suscitó una gran atención en los debates de Seneca Falls. Es significativa su denuncia acerca de que los hombres habían «usurpado las prerrogativas del propio Jehová» al pretender asignar a las mujeres su esfera de acción propia en la religión. Frente a ello, reclamaron el fin del «monopolio del púlpito» y la garantía de una participación igualitaria de las mujeres en el ámbito religioso. Este campo fue un importante terreno de activismo feminista en Estados Unidos para asentar una mayor presencia de las mujeres y, sobre todo, para establecer un tratamiento igualitario entre hombres y mujeres en los postulados religiosos. Las feministas estadounidenses, la mayoría de ellas activas cristianas, denunciaron de forma sistemática la discriminación de la mujer en las instituciones religiosas y en la interpretación tradicional de los textos sagrados. Críticas respecto al clero, estas mujeres creyentes nunca cuestionaron su propio cristianismo sino que lucharon para rectificar el contenido discriminatorio y la práctica misógina dentro de la religión. Así, en fechas tan tempranas como 1854, Lucretia Mott diferenció claramente entre el significado de la religión en sí y la intermediación de los estamentos religiosos.

La exesclava negra, militante abolicionista y feminista, Sojourner Truth, también utilizó un lenguaje religioso para formular su defensa de los derechos de la mujer negra. En su famoso discurso «¿No soy yo una mujer?», descartó la supuesta base divina de la primacía masculina: «Entonces este pequeño hombre vestido de negro allá dice que las mujeres no pueden tener los

mismos derechos que los hombres, ¡porque Cristo no era una mujer! ¿De dónde vino su Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tuvo nada que ver con Él» (Schneir, 1972: 95). Sojourner Truth fue una de las pioneras feministas afroamericanas en formular como mujer su derecho a la igualdad. Precisamente remarcó en su relato reivindicativo su perfil de trabajadora, lejos del tradicional modelo de feminidad y domesticidad asociado con sus colaboradoras blancas de las clases medias. Contó la opresión que había padecido tanto por su condición de mujer como de mujer negra esclavizada:

> Miradme, ¡mirad mi brazo! He sembrado y plantado y llevado la cosecha al granero, y ningún hombre me podía adelantar —y ¿No soy yo una mujer? Podía trabajar tanto como un hombre [...] He criado cinco hijos y les he visto vendidos como esclavos, y cuando lloré con el dolor de una madre, nadie excepto Jesús me escuchó, —y ¿No soy yo una mujer?
>
> (Morgan, 1970: 342).

Aunque tardó en desarrollarse un fuerte feminismo negro hasta el siglo XX, Sojourner Truth marcó una pauta del discurso emancipatorio seguido por muchas mujeres afroamericanas en la lucha por sus derechos. Una de las cuestiones decisivas para las feministas blancas y negras del siglo XIX era recuperar una interpretación auténtica de los textos sagrados donde se asentara la autoridad divina en el principio de la igualdad. Por este motivo Elizabeth Cady Stanton dirigió en 1895 una nueva versión de la Biblia, la *Biblia de la mujer*, que constituyó una relectura de los textos sagrados originarios para elaborar una redacción no misógina de uno de los documentos claves del cristianismo (Cady Stanton, 1997).

Existió una gran sintonía de intereses en el proceso de consenso de la Declaración. Con la única excepción del derecho al voto, todos los demás puntos se votaron por unanimidad. La petición del sufragio femenino produjo una inicial discrepancia entre las posturas de Lucretia Mott, que entendía que era demasiado radical, y su acérrima defensora, Elizabeth Cady Stanton. Suscitó numerosas objeciones ya que muchas de las participantes de la Convención no se atrevían aún a suscribir una reivindicación tan radical para la época. No obstante, se incluyó entre las resoluciones, convirtiendo este manifiesto en uno de los primeros alegatos políticos colectivos claramente a favor de la concesión del sufragio como principio fundamental de la ciudadanía femenina.

El sufragio femenino fue una exigencia entendida durante décadas posteriores como una subversión peligrosa del orden social establecido. Las esperanzas de las feministas estadounidenses de ver adjudicados sus derechos po-

líticos en el momento de la eliminación de la esclavitud negra y de la concesión del voto a los hombres negros, fracasaron cuando el sufragio femenino no fue reconocido al ser aprobado el voto de los varones negros por el sistema constitucional americano en 1869. Poco después, Susan B. Anthony y Elizabeth Cady Stanton formaron la Asociación Nacional Americana Prosufragio de la Mujer (EE UU). Esta organización autónoma feminista, de claro signo sufragista, representó un paso decisivo en la creación de un movimiento feminista independiente de los partidos políticos y de otros movimientos reformistas. La Asociación transformó el feminismo histórico en un movimiento social específico de las mujeres. Abogó por una amplia concepción del feminismo e inauguró una larga etapa de mayor militancia reivindicativa centrada en el sufragio hasta su concesión décadas más tarde, en 1920.

Visionarias y luchadoras. Las mujeres en la órbita del socialismo utópico

Otra formulación de conciencia feminista moderna se encuentra entre las filas de las socialistas utópicas. De signo más colectivo que individual, los intereses de las diferentes corrientes del socialismo utópico se centraron en nuevas formas de organización social, de producción y relaciones humanas bajo el signo de la armonía social y la paz. Confrontadas con la brutal realidad de las ciudades industriales y del urbanismo salvaje de la nueva sociedad industrial, máxima expresión de la modernidad, las mujeres utópicas y visionarias, vinculadas con el saintsimonianismo en Francia y el owenismo en Inglaterra, fueron influyentes desde finales de la década de 1820 hasta la represión política tras las revoluciones de 1848. Proyectaron nuevos modelos de vida, de vivienda, de intendencia doméstica y de diseño de los espacios urbanos y de la casa. Convencidas de que las mujeres vivían subordinadas pero que eran capaces, sin embargo, de cualquier actividad pública, muchas se identificaron plenamente con un modo de vida diferente que abriera nuevos horizontes de experiencia femenina. Estas mujeres visionarias como Suzanne Voilquin y Jeanne Deroin, en Francia, y Anna Wheeler y Eliza Macauley, en Inglaterra, buscaron proyectos alternativos de vida que cuestionaban las restricciones sociales impuestas sobre las mujeres. Para ellas, el escenario de su emancipación significaba plantear la transformación, tanto de las relaciones humanas, como de las concepciones alternativas del espacio y del funcionamiento urbano.

Inspirado por Robert Owen, el movimiento owenista desarrolló una fuerte movilización cooperativista y sindicalista en Inglaterra. Propuso nuevas

formas de organización comunitaria en las que se incluían los derechos de las mujeres, la libertad religiosa, la educación popular y la reforma matrimonial (Taylor, 1983). En el año 1812 Owen esbozó la necesidad de desarrollar alternativas comunitarias al sistema de familia individual. Las partidarias de Robert Owen, como Frances Wright o Emma Martin, impulsaron medidas consideradas muy radicales para la época, tales como nuevos sistemas de organización de la intendencia doméstica con cocinas y comedores colectivos y guarderías para las criaturas. En 1825 los owenistas irlandeses Anna Wheeler y William Thompson publicaron el famoso tratado: *Llamamiento a una mitad de la raza humana, las mujeres, contra las pretensiones de la otra mitad, los hombres, para retenerlas en una esclavitud política y por tanto civil y doméstica, en respuesta a un párrafo del celebre artículo del Sr. Mill sobre gobierno*, cuyo título dejó clara su denuncia de la opresión femenina. Concluyeron que:

> Todas las mujeres, y en especial las mujeres que viven en matrimonio con un hombre [...] habiendo quedado reducidas a un estado de desamparo, esclavitud, y consecuentes gozos, penalidades y privaciones desiguales [...] se encuentran con más necesidad de derechos políticos que cualquier otra porción de los seres humanos.
>
> (Taylor, 1983: 23).

Rechazaron la validez de las restricciones políticas y sociales que padecían las mujeres y argumentaron que una sociedad verdaderamente democrática tenía que contemplar la igualdad entre los sexos, además de un nuevo sistema de organización social basado en la cooperación mutua y la propiedad conjunta, según el modelo propuesto por Owen. Para este reformador las tres fuentes principales de desunión social eran la religión, el matrimonio y la propiedad privada. La consecución de una organización social alternativa debía basarse en la eliminación de las desigualdades económicas pero también en la abolición de las injusticias de orden social y sexual. El argumento igualitario de Owen hizo hincapié en la necesidad de rectificar la legislación familiar vigente y de eliminar los matrimonios de conveniencia económica, como fundamentación para el establecimiento de nuevas bases igualitarias de convivencia de la pareja. Las feministas owenistas efectuaron una severa crítica a la institución familiar como sede de la subordinación femenina, a la vez que reclamaron su reforma. Así, junto con el impulso de nuevas formas de producción y de redistribución, las owenistas impulsaron pautas innovadoras de relaciones personales en sus comunidades.

En Francia, las seguidoras de Saint-Simon reclamaron la emancipación femenina en sus sucesivas publicaciones *La Femme Nouvelle*, *L'Apostolat des*

Femmes, *La Tribune des Femmes* y *La Femme Libre* (Alexandrian, 1979). Sus objetivos principales eran conseguir la educación, la independencia económica de las mujeres y el desarrollo de la pareja como individuo social. En su *Llamamiento al pueblo sobre la emancipación de la mujer* (1833) Claire Démar aclaró que el individuo social constaba del hombre y de la mujer pero denunció a continuación que «nosotras somos esclavas de los hombres de los cuales somos las madres, hijas y esposas, pero quienes ya no queremos ser más sus sirvientes humildes, ya que sentimos claramente que hemos nacido libres como los hombres» (Démar, 1976: 14). Las saintsimonianas optaron por una estrategia de liberación basada en el desarrollo de una esfera separada de cultura femenina —*La Tribune des Femmes* anunció que sólo publicaría artículos de mujeres— y un nuevo orden mundial donde existiría un código de actuación sexual con la emancipación sexual como base de la libertad femenina. El feminismo saintsimoniano fue sostenido sobre todo por mujeres de la clase trabajadora y artesanas. Se interesó por la realización de cambios sociales que mejorasen las condiciones del trabajo femenino y de la estructura familiar. Otro aspecto de interés de algunos núcleos del feminismo saintsimoniano fue su insistencia en la maternidad como factor de emancipación y como cualidad única y superior que unía a todas las mujeres. Susanne Voilquin, una obrera saintsimoniana, emprendió una cruzada a Egipto en busca de un nuevo orden religioso regido por una mujer Papa, «La Madre», junto con el discípulo de Saint-Simon y entonces máximo dirigente del movimiento, Pierre Enfantin (Voilquin, 1978). Ella se manifestó en desacuerdo con el feminismo de talante más igualitario e individualista de Claire Démar. Insistió, en cambio, en el amor y la maternidad como instrumentos básicos de la emancipación femenina. Defendió un feminismo maternal a partir de la sublimación de la maternidad, típica en el discurso saintsimoniano. En su prefacio a la obra de Démar, *L'Affranchisement des femmes* (1834), Voilquin afirmó que la maternidad era «nuestro carácter más bello, comprende todos los demás sentimientos sin excluir ninguno» y planteó la estrategia de fundamentarse en la maternidad para reclamar la igualdad: «apóyate sobre tu título de madre, para reclamar del hombre la igualdad y el derecho de libre pasaje sobre esta tierra» (Démar, 1976: 164). Las mujeres de esta corriente del socialismo utópico combinaron la argumentación de la igualdad entre los sexos con el reconocimiento de la diferencia femenina y la aportación social específica de las mujeres como madres en su discurso y práctica feminista (Moses, 1998), y lo convirtieron en un antecedente de postulados posteriores del feminismo maternal.

Otras utópicas y visionarias, como la francesa Flora Tristán, fueron viajeras que dejaron testimonio de las duras condiciones de vida en diversos

lugares del mundo (Tristán, 1986). Hija ilegítima de un oficial peruano y de una francesa, Tristán fue educada en París en condiciones de pobreza. Sus escritos *Peregrinaciones de una paria* (1838) y *Unión Obrera* (1843) abrieron horizontes femeninos a los nuevos mundos de la modernización, de la industrialización y de la política del siglo XIX. Conocedora de los presupuestos del socialismo utópico de Robert Owen y de Charles Fourier, Flora Tristán fue una de las primeras mujeres en establecer una conexión ineludible entre la conquista del socialismo y el feminismo como vía de emancipación femenina. Su conocimiento de la realidad del proletariado se afianzó en el contexto de sus viajes y de su directa aproximación a las condiciones de vida en Inglaterra y Francia (Baelen, 1973; Tristán, 1986). Su compromiso con la clase obrera quedó de manifiesto en *Unión Obrera*, donde asumió la defensa de sus intereses y presentó el proyecto de fundar una «unión universal de los obreros y las obreras», convirtiéndose en una de las primeras voces en imaginar la fórmula de una internacional proletaria. Su propuesta tuvo como objetivo «constituir la clase obrera» y construir palacios de la Unión Obrera donde «se educaría a los niños de ambos sexos, desde los seis a los dieciocho años, y se acogería a los obreros lisiados y a los ancianos» (Tristán, 1977: 73).

Sus postulados feministas fueron centrales en las ideas de esta escritora, tal como se ve en el esfuerzo lingüístico que realizó para nombrar tanto a «obreros» como a «obreras», también por centrar su reflexión sobre la condición de la mujer en su análisis del mundo obrero. Afirmó que la mujer era la proletaria del mismo proletario y en su capítulo «Por qué menciono a las mujeres» en *Unión Obrera*, dejó constancia que la mujer no había contado para nada en las sociedades humanas (Tristán, 1977: 110). Reconoció la doble opresión de la mujer al contemplar a la obrera como «esclava destinada a distraer a su dueño y a servirle» (Tristán, 1977: 115). Consideró, además, que la infelicidad de la familia obrera se debía en gran medida a la miseria y brutal existencia que padecían las mujeres, lo que había conducido al envilecimiento de las relaciones personales en el seno de la clase obrera. Degradada a la condición de inferior por la Iglesia, los científicos y los legisladores, Flora Tristán estableció un paralelismo entre la situación de la mujer y la de la clase obrera. Así, mantuvo que la mujer obrera estaba doblemente explotada por el sistema económico del capitalismo, lo cual unía su causa a la del proletariado, pero también padecía una subordinación específica como mujer. Por esto reclamó el reconocimiento del principio de la igualdad de las mujeres a los hombres proletarios. Según Tristán, la igualdad de trato redundaría en beneficio para el conjunto de la clase obrera:

> Reclamo derechos para la mujer porque estoy convencida de que todas las desgracias del mundo provienen de este olvido y desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer. Reclamo derechos para la mujer porque es el único medio de que se preste atención a su educación, y porque de la educación de la mujer depende la del hombre en general, y particularmente, la del hombre del pueblo.
>
> (Tristán, 1977: 125-126).

Igual que otras feministas, concibió la educación de las mujeres como la clave de la emancipación femenina, pero también como el instrumento de rehabilitación de los obreros. Por esto, en su proyecto de funcionamiento de la Unión Obrera reclamó equidad y justicia social a los obreros para reconocer «la igualdad absoluta del hombre y de la mujer» como única vía para la constitución de la «unidad humana» (Tristán, 1977: 133).

En España, uno de los primeros indicios de conciencia feminista se puede encontrar entre las partidarias del socialista utópico francés Charles Fourier, en Cádiz (Espigado Tocino, 2002). Ellas editaron una crítica de la condición de las mujeres en el folleto *Porvenir de las mugeres* (1841) y, a partir de 1856, tuvieron una extensa participación en la publicación de *El pensil de Iberia*, donde denunciaron la subordinación de las mujeres en el hogar y en el trabajo remunerado. Contemplaban el mundo a través del prisma del pensamiento cristiano y del idealismo romántico. Defendían la igualdad entre los sexos, el fin del predominio masculino y la creación de nuevas bases para las relaciones entre los sexos, inspiradas en la idea de Fourier de la «pasión atractiva» (Elorza, 1975). Consiguieron escaso eco en la sociedad española del momento, pero estas mujeres fourieristas figuran entre las pioneras de la introducción del pensamiento feminista en España. Al parecer fueron las precursoras de los grupos librepensadores que, a finales del siglo XIX, se convirtieron en un foro para el desarrollo de un pensamiento feminista minoritario, de signo laico y anticlerical, vinculado con los ámbitos de librepensadores y de la masonería que defendían los derechos de las mujeres (Enríquez del Árbol, 2002).

Pan y rosas.
Feminismo y obrerismo

Las obreras textiles de Lawrence, Massachussets, reivindicaron pan y rosas en la consigna de la huelga que emprendieron en enero de 1912, que tuvo como consecuencia la muerte de una huelguista. Inspirado por este eslogan, James Oppenheim evocó a estas luchadoras en este poema:

Mientras venimos marchando, marchando,
Innumerables mujeres muertas
Avanzan a través de nuestros cantos de su antigua canción de pan;
Escaso arte, amor y belleza conocieron sus espíritus esclavos del trabajo.
Sí, luchamos por el Pan, pero también luchamos por las Rosas.
Mientras venimos marchando, marchando, traemos mejores días;
El levantamiento de las mujeres significa el despertar de la raza.
No más esclavo y perezoso, diez que faenen donde uno reposa
Pero compartiendo las glorias de la vida, Pan y Rosas, Pan y Rosas

(Schneir, 1972: 306-307).

Junto a la tradicional expresión política del feminismo, las demandas sociales, económicas y personales configuraban los programas de lucha de las trabajadoras. La expresión plural del feminismo dio pie, en algunos momentos, a la incorporación de las reivindicaciones de las mujeres trabajadoras en el programa del movimiento de mujeres. Figuras como la anarquista Emma Goldman, en Estados Unidos, abogaron por la libertad individual y la defensa de un feminismo que abarcara también las necesidades de las trabajadoras así como la exigencia de una profunda transformación social. Sin embargo, los movimientos feministas y sufragistas estuvieron dirigidos por mujeres de procedencia burguesa que representaron la piedra angular de su asociacionismo. Más tarde el sufragismo incorporó, en cierta medida, alternativas ideológicas y tácticas políticas que se dirigían al conjunto de las mujeres burguesas y trabajadoras. No obstante, el interclasismo de los presupuestos feministas no logró penetrar en los ámbitos obreros y fue rechazado, en particular, por parte del socialismo organizado. Ni feministas ni sufragistas consiguieron nunca movilizar masivamente a las mujeres trabajadoras. Éstas estuvieron, por tanto, escasamente representadas en los movimientos feministas y abogaron por un proceso propio de integración a la lucha por la emancipación femenina desde los postulados obreristas y las organizaciones de clase.

El movimiento obrero organizado en sus distintas corrientes, socialista, anarquista, y, más tarde, comunista, rechazó al movimiento feminista, a quien tachaba de burgués y defensor sólo de los intereses de las mujeres de las clases medias. Tanto en el siglo XIX como en las primeras décadas del siglo XX el obrerismo se inscribió en una crítica feroz hacia el feminismo burgués. En palabras de la historiadora francesa Michelle Perrot

El movimiento obrero, que se basaba en una identidad entre la exaltación de la producción y los grandes oficios viriles —el valiente minero, el fuerte trabajador

> de la construcción, el mecánico listo en la técnica, héroes que impulsaron la segunda industrialización— denigró el feminismo como burgués.
>
> (Perrot, 1998: 27).

Al desmarcarse del movimiento feminista, las organizaciones obreras mantenían que no era necesaria la movilización específica de las mujeres, ya que el proceso revolucionario de lucha de clases implicaría de forma automática su emancipación. Otro enfoque, plasmado a partir de finales del siglo XIX en el seno de la socialdemocracia, preconizaba la necesidad de crear organizaciones femeninas de la clase trabajadora con el propósito de defender la causa proletaria sin contemplar un feminismo obrero.

Bebel fue el primer teórico marxista que escribió sobre la mujer de una forma específica. En su obra clásica *La mujer y el socialismo* (1879), afirmó la conveniencia de defender la igualdad de derechos en función de las necesidades de la socialdemocracia. Su libro denunciaba la doble explotación de las mujeres obreras, su dependencia social respecto a los hombres y «la dependencia económica en que se hallan las mujeres en general, y las mujeres proletarias en particular, lo mismo que los hombres proletarios» (Nash, 1981: 122). Figura excepcional en los ámbitos socialistas por su defensa de un feminismo obrero, Bebel reconoció la importancia de la doble opresión femenina pero trató de vincularla directamente con la socialdemocracia: «De todos los partidos el socialdemócrata es el único que ha incluido en su programa la completa igualdad de derechos de la mujer. No puede haber ninguna liberación de la humanidad sin la independencia social y equiparación de los sexos» (Nash, 1981: 122).

Las mujeres socialistas más destacadas, como la alemana Clara Zetkin, discreparon de esta postura al negar la validez del feminismo obrero. Debe señalarse que salvo Zetkin y la rusa Alexandra Kollontai, las mujeres socialistas y comunistas que tuvieron una actividad política o intelectual de gran relieve apenas trataron el tema de la mujer. Clara Zetkin impulsó el movimiento internacional de mujeres socialistas a finales del siglo XIX y llegó a alcanzar una posición destacada de liderazgo en la socialdemocracia internacional y, más tarde, en el movimiento comunista. Activista y capaz organizadora, se movió más bien en el terreno del activismo político que en el de las ideas. Es muy conocida su intervención en el Congreso fundacional de la Segunda Internacional (1889) que resumía la ortodoxia marxista de la época. En aquella ocasión afirmó que las mujeres estaban oprimidas de forma especial por el capital. En el Congreso de Gotha (1896), desarrolló esta misma visión que más tarde compartiría con Lenin. Según su perspectiva, la emancipación de la mujer estaba íntimamente relacionada con la cuestión

social y el sistema capitalista y, por tanto, debía supeditarse a la lucha de clases. Mientras que las mujeres burguesas podían desarrollar su individualidad libremente, la explotación de las proletarias les impedía alcanzar su emancipación individual y colectiva. Zetkin insistió en que la defensa de los intereses capitalistas había impedido la aproximación entre el feminismo burgués y los postulados socialistas. Una emancipación auténtica debía relacionar indisolublemente la cuestión femenina con la lucha de clases. Las mujeres socialistas debían buscar la destrucción del capitalismo para obtener la independencia económica y, de esta forma, dar el primer paso hacia la emancipación plena, basada en sus intereses comunes con el proletariado:

> Ella, la mujer proletaria, no necesita luchar contra los hombres de su clase para derrocar las barreras que ha levantado la libre concurrencia. Las necesidades de explotación del capital y el desarrollo del modo de producción moderno la han desplazado completamente en esta lucha. El objetivo final de su lucha no es la libre concurrencia con el hombre sino la conquista del poder político por parte del proletariado.
>
> (Zetkin, 1976: 105).

Como presidenta de la Organización Internacional de Mujeres Socialistas negó su identidad como movimiento de mujeres, para reclamar, en cambio, su perfil proletario como organización que luchaba en defensa de los intereses de la clase obrera (Sowereine, 1987).

La especificidad de una problemática femenina que suscitara una lucha feminista fue rechazada por la dirigente alemana. Su agenda política en la organización de las mujeres socialistas era coherente con este posicionamiento al negar un feminismo obrero. Rechazó cualquier tipo de movilización feminista y preconizó, en cambio, la necesidad de realizar «agitación socialista» entre las mujeres. De hecho, las reivindicaciones que podían contemplarse como específicas de las mujeres merecieron su desconfianza:

> No debemos poner en primer plano los intereses más mezquinos del mundo de la mujer; nuestra tarea es la conquista de la mujer proletaria para la lucha de clases. En último término, toda la actividad específica prevista entre las mujeres se reduce en esencia a la formación de su conciencia de clase y a su captación para asumir una lucha activa en el seno del movimiento obrero.
>
> (Nash, 1981: 127).

En este sentido, tanto los postulados de la socialdemocracia como, más tarde, los del comunismo liderado por Lenin, dejaron clara la supeditación de

la causa de las mujeres obreras a la lucha de clases. En 1907, se celebró la primera Conferencia de la Internacional de Mujeres Socialistas y, un año más tarde, cerca de 30.000 mujeres formaban parte de esta organización política; en 1914, esta cifra llegaba a las 174.751. Se trataba de la fuerza política femenina más importante de toda Europa. En 1920 se alcanzó el auge de afiliación femenina socialdemócrata en Alemania cuando llegó a representar el 17,5% del partido y el 27,7% del sindicalismo socialdemócrata (Thönnessen, 1973). Bajo la iniciativa de Zetkin, la Internacional de Mujeres Socialistas desempeñó un papel destacado en la promoción de los derechos laborales de las trabajadoras. A pesar de su rechazo del feminismo burgués, defendió la causa del sufragio universal femenino como medio para alcanzar la activa participación política de las mujeres y, de este modo, promover los postulados del socialismo. Otra iniciativa muy importante, de un largo impacto posterior, fue la propuesta que presentó a la segunda Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas en Copenhague en 1910 de organizar la celebración de un Día Internacional de la Mujer Trabajadora, antecedente decisivo, entre otros, de la actual conmemoración anual del 8 de marzo como Día de la Mujer. Pese al éxito asociativo conseguido por Clara Zetkin en la construcción de una organización de mujeres socialistas y, más tarde, de las comunistas, su enfoque antifeminista y su dogmatismo político la alejaron, a largo plazo, de los sectores mayoritarios del movimiento de mujeres.

Con la emergencia del comunismo y su conversión en una de sus dirigentes destacadas, Zetkin siguió pautas semejantes. La elaboración de las directrices acordadas por la Internacional Comunista sobre la mujer se deben fundamentalmente a su influencia y a la de Lenin. Desacreditaban el feminismo como burgués y centraban su política en la organización y captación de las mujeres hacia la causa comunista. En este escenario, destacó la figura heterodoxa de Alejandra Kollontai, cuya autobiografía, en su título, la describe, de forma singular como «una mujer sexualmente emancipada» (Kollontai, 1975). Inicialmente partidaria de la corriente menchevique, antes de 1917 empezó a colaborar estrechamente con Lenin. Fue miembro de la Oposición Obrera y tuvo una actuación política destacada como miembro del Comité Central del Partido Bolchevique en 1917 y como ministra de Bienestar Social en el primer gobierno soviético, cargo del que dimitió el año siguiente al estar en desacuerdo con la política del Partido. Colaboró con la puesta en marcha de la organización del Departamento de Obreras y Campesinas en 1919.

Aunque sus escritos se inscriben en el pensamiento comunista vigente que pretendía la emancipación de la mujer sólo desde la abolición del capitalismo y la consiguiente socialización de las actividades domésticas (Ko-

llontai, 1976), destaca la perspectiva singular de Kollontai y su insistencia en la transformación de las relaciones amorosas entre los sexos como eje ineludible de un nuevo modelo de sociedad proletaria. En *La nueva mujer y la clase obrera*, definió este canon de mujer nueva caracterizado por ser soltera, independiente, que planteaba crecientes exigencias al hombre. En palabras de Kollontai, «Quiere que se respete su personalidad, su alma, que su "yo" sea considerado [...]. Si su amigo "no la comprende", las relaciones pierden, a ojos de la mujer nueva, la mitad de su valor» (Kollontai, 1976: 84). Situó las relaciones sentimentales como elemento decisivo en el proceso revolucionario y advirtió en este sentido: «Resulta indispensable que, a la par que la victoria de los principios e ideales comunistas en el aspecto político y económico, se realice también una revolución en la concepción del mundo de los sentimientos, en la estructura espiritual de la humanidad trabajadora» (Kollontai, 1976: 156). Hizo un llamamiento a la independencia de las mujeres y al desplazamiento de las relaciones amorosas que las esclavizaban. La nueva mujer tenía que triunfar sobre sus emociones y mantener intacta su personalidad y autonomía. Según el ideario sexual de esta pensadora, las relaciones amorosas entre los sexos se tenían que basar en unos principios nuevos que superasen la doble moral y los valores asociados con el matrimonio burgués, para abarcar una igualdad recíproca de la pareja, el reconocimiento mutuo de sus derechos con la eliminación de un sentimiento de propiedad sobre uno y otra, y el desarrollo de una relación sostenida en una solicitud recíproca basada en el «amor, camaradería» y la unión libre. La revolución sexual impulsada por Kollontai implicaba un nuevo modelo de familia obrera y una reivindicación de la sexualidad amorosa. En su reflexión sobre la moral sexual en un escrito de 1923, *¡Haced sitio al alado Eros!*, criticó la vulgar práctica de la sexualidad predominante entre la juventud soviética en los años veinte para reivindicar manifestaciones de un amor complejo, del «alado Eros», como experiencia emocional y física enriquecedora. Este nuevo código sexual libre tendría diversas posibilidades de combinaciones amorosas y sexuales y se fundamentaba en unas relaciones basadas en el principio de la igualdad entre hombres y mujeres (Stites, 1991). La defensa de la revolución sexual de Kollontai mereció severas críticas de Lenin, provocó su gradual distanciamiento de la política y su rechazo posterior por parte del régimen soviético, aunque sus obras fueron recuperadas más tarde por corrientes del marxismo disidente como, por ejemplo, el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) en España, que editó parte de su obra durante la Guerra Civil.

En la época de entreguerras, como han señalado Helmut Gruber y Pamela Graves en un estudio sobre el socialismo y la mujer, «los hombres y

mujeres socialistas rara vez reconocieron la contradicción entre su ideal compartido de igualdad de género y las nociones arraigadas de diferencia de género y de jerarquía» (Gruber y Graves, 1998: 9). Esta continua contradicción dificultó la integración femenina en la vida política tanto del sindicalismo como de los partidos políticos de izquierda (Paniagua, Piqueras y Sanz, 1999). Pese a la movilización de las trabajadoras en huelgas y conflictos sociales, el sindicalismo y los distintos partidos de izquierda en los países europeos se mantuvieron como espacios masculinos que se regían por tradicionales roles de género y una cultura política masculina. En este contexto hostil se entienden los bajos índices de afiliación femenina. Así, hacia 1910 la afiliación femenina a los sindicatos era del orden del 3% en Francia, y del 11% en Suecia (Perrot, 1998), mientras en España en 1932 representó el 4% del sindicato Unión General de Trabajadores (Nash, 1998).

A pesar de la resistencia de las organizaciones de clase a asumir las demandas específicas de las mujeres, en los diferentes países, las organizaciones femeninas de izquierda reclamaron «pan y rosas» con un activismo dirigido a subsanar temas como la educación, la atención sanitaria, la planificación familiar, el bienestar y la defensa de los intereses de las madres, los niños y las viudas y la mejora de las condiciones laborales femeninas. Impulsaron la educación de las trabajadoras y, pese a las imposiciones políticas de sus respectivos sindicatos y partidos, lograron expresar sus voces a través de publicaciones propias que identificaron ámbitos de actuación específica de las mujeres, centrados más en escenarios domésticos y sociales que en el terreno político. Así, los clubes de mujeres en Dinamarca y las secciones de mujeres del laborismo inglés, como el Gremio Cooperativo de las Mujeres, crearon lobbies que presionaron a los gobiernos municipales y nacionales para apoyar sus iniciativas de reforma. En Bélgica las mujeres socialistas impulsaron una red de clínicas para madres e hijos con recursos estatales (Gruber y Graves, 1998). En Gran Bretaña tanto el Partido Laborista como el movimiento obrero y los sindicatos tenían una actitud muy dividida con respecto al reconocimiento del principio del derecho de las mujeres al sufragio. A pesar de la ambivalencia de las *Trade Unions* en sus congresos de 1901 y 1902, en la primera década del siglo XX las obreras inglesas realizaron una activa campaña en pro del sufragio femenino, particularmente en las zonas de la industria textil de Lancashire.

En España, la Agrupación Femenina Socialista fue una organización de socialistas creada a principios del siglo XX con el objetivo de captar mujeres para la causa socialista y de actuar como plataforma de las reivindicaciones femeninas. Algunas militantes socialistas lo concibieron como un espacio feminista y de solidaridad femenina para conseguir la justicia social y la

UAB Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Biblioteques
Biblioteca d'Humanitats

emancipación de las mujeres pero, de hecho, funcionó como correa de transmisión de los programas del Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Sus estatutos regulaban el obligado acatamiento a las directrices del PSOE, así, no representaba una plataforma de expresión feminista ni de cuestionamiento de la actuación del socialismo español como espacio masculino. La agrupación más importante era la de Madrid. Creada en 1906 y disuelta en 1927, reunió un total de 527 afiliadas, de las cuales más de la mitad eran amas de casa (Nash, 1981, 1998). Algunas militantes, como Carmen de Burgos, que pretendían la adopción de criterios de mayor autonomía de actuación y una agenda política de talante feminista, abandonaron la organización para desarrollar sus postulados en otros ámbitos. Sin embargo, desde las filas de socialismo español otras militantes, como Margarita Nelken (Preston, 2001) y María Cambrils, escribieron en torno a la emancipación femenina desde perspectivas de signo feminista.

De hecho, hay que hacer una distinción entre la creciente conciencia en torno a las demandas específicamente femeninas por parte de mujeres del entorno socialista y la ausencia de políticas feministas desde las organizaciones oficiales del socialismo español. El desarrollo inicial del feminismo socialista (Bizcarrondo, 1984), de igual modo que otras corrientes del feminismo español (Nash, 1994a), fue más bien una respuesta a otras definiciones del feminismo, en concreto, al impacto de la influencia de la Iglesia católica y a la apropiación de un discurso feminista por parte de mujeres católicas. En la introducción de su libro *Feminismo Socialista* publicado en 1925, María Cambrils afirmó, de forma directa, su oposición anticlerical a un feminismo católico, caracterizándolo de sectario y enemigo de las libertades, de los derechos individuales y de la emancipación civil de la mujer (Nash, 1998). El discurso de esta militante socialista partió del reconocimiento de la subordinación de la mujer y de la existencia de una «dictadura masculina» (Nash, 1998: 354). Entendió el feminismo como un movimiento que iba más allá de la reivindicación de los derechos de las mujeres para abarcar el «ideal de redención» de la humanidad, una «religión» de amor, paz, tolerancia y respeto, basado en los valores de la justicia social (Cambrils, 1925). De igual modo que la anarquista Federica Montseny, Cambrils afirmó que las españolas eran víctimas de la ignorancia impuesta por una enseñanza religiosa que las convertía en instrumentos sumisos de una supremacía masculina. Inspirada por Marx y Bebel, defendió una clara lectura de clase en su definición de un feminismo socialista. Puso en cuestión el capitalismo y consideró el socialismo como medio válido para socializar el trabajo, los medios de producción y la riqueza. Patrocinó la educación y la justicia social como instrumentos para conseguir la emancipación femenina. Su feminis-

mo socialista, basado en la justicia social y los ideales revolucionarios, era de claro signo obrero. Además, Cambrils destacó como una de las pocas voces femeninas que cuestionaban la idea generalizada acerca de que la maternidad era el cometido social prioritario de las mujeres. Reivindicó el individualismo femenino y el derecho a un proyecto de vida autónomo. La escritora socialista Margarita Nelken, más tarde elegida diputada en las Cortes durante la Segunda República, identificó el feminismo socialista en términos de la situación económica de las mujeres de la clase trabajadora pero también de las clases medias (Nash, 1998). La independencia económica de las mujeres y la mejora de su condición social fue la clave de su feminismo, que rechazó, como se verá en el capítulo siguiente, un feminismo político de signo sufragista.

En el panorama del obrerismo internacional destaca la organización femenina anarquista española, Mujeres Libres, que presentó una ruptura significativa al abogar por el feminismo y su autonomía dentro del movimiento anarquista. Con una identidad política anarquista, esta organización no acató las directrices de supeditación de la causa de las mujeres al programa revolucionario de transformación anarquista. Durante la Guerra Civil Española llegó a proponer una fórmula de doble lucha: una lucha antifascista revolucionaria anarquista, y una paralela lucha feminista de emancipación femenina (Nash, 1999a). Cabe destacar que Mujeres Libres no se identificaba con el término feminista. De acuerdo con otras mujeres anarquistas como Federica Montseny, lo asociaba al feminismo político burgués de clase media y lo rechazaba por sus limitaciones sociales (Nash, 1994b). Pese a ello, es indudable que la teoría y la práctica de Mujeres Libres pueden calificarse como feminismo obrero de signo anarcofeminista, porque la organización reconocía la especificidad de género de la opresión femenina y la necesidad de una lucha autónoma para superarla (Nash, 1999a). Admitía explícitamente la existencia de un sistema patriarcal, la llamada «civilización masculina» en palabras de Suceso Portales, en la que las mujeres padecían una subordinación específica debida a su sexo:

> Dos cosas empiezan a desplomarse en el mundo por inicuas: el privilegio de las clases que fundó la civilización del parasitismo, de donde nació el monstruo de la guerra, y el privilegio del sexo macho que convirtió a la mitad del género humano en seres autónomos y a la otra mitad en seres esclavos, creando un tipo de civilización unisexual: la civilización masculina, que es la civilización de la fuerza y que ha producido el fracaso moral a través de los siglos.
>
> (Nash, 1999a: 9).

Mujeres Libres apeló a la emancipación femenina en términos de derechos sociales y de igualdad laboral y económica. De forma poco frecuente en los medios obreros, asentó, además, la libertad femenina en el desarrollo de su independencia psicológica y de su autoestima. Esta libertad interna que debían adquirir las mujeres sólo podría lograrse mediante la iniciativa individual y la lucha:

> El hombre revolucionario que hoy lucha por su libertad, sólo combate contra el mundo exterior. Contra un mundo que se opone a sus anhelos de libertad, igualdad y justicia social. La mujer revolucionaria, en cambio, ha de luchar en dos terrenos: primero por su libertad exterior, en cuya lucha tiene al hombre de aliado por los mismos ideales, por idéntica causa; pero, además, la mujer ha de luchar por la propia libertad interior, de la que el hombre ha disfrutado ya desde siglos. Y en esta lucha, la mujer está sola.
>
> (Nash, 1999a: 135).

En su práctica, la organización no llegó a desarrollar de forma sistemática su estrategia de doble lucha ya que su agenda de actuación estuvo claramente marcada por las exigencias bélicas de la Guerra Civil Española (Nash, 1999a). El grado de conciencia y de vindicación feminista de algunas de sus dirigentes tampoco fue asumido, ni mucho menos, por la inmensa mayoría de sus afiliadas, ni tampoco por todas sus dirigentes, algunas de las cuales mantuvieron posturas más tradicionales con respecto a la mujer. Pero lo significativo fue que se desarrollaron postulados más decididamente feministas que llevaron a algunas de sus dirigentes, como Lucía Sánchez Saornil y Suceso Portales, a considerar la guerra como el momento de la doble ruptura, de erradicación del «privilegio de clase» y de la supremacía de la «civilización masculina».

En América Latina fue de gran importancia la contribución de las mujeres al obrerismo en sus diversas manifestaciones (Sala, 1992). En Argentina, las mujeres anarquistas desempeñaron un papel significativo en el movimiento obrero, aunque el discurso anarquista no promovió una auténtica emancipación femenina ya que, al contemplarla como una trabajadora más, se negó la especificidad de su lucha contra su opresión como mujer (Barrancos, 1990). Sin embargo, algunos núcleos anarquistas alentaron posiciones más a favor de la liberación femenina aunque no desarrollaron organismos sindicales paralelos para ellas. El papel sustancial de las mujeres fue como educadoras y, a pesar de su escasa representación sindical, la agitación social anarquista en Argentina debía mucho a las mujeres (Barrancos, 1993). En este escenario de adversidad hacia cualquier expresión de un feminismo

anarquista, la historiadora argentina Dora Barrancos ha señalado la importancia de las iniciativas contestatarias de las mujeres anarquistas. Su cuestionamiento de la subordinación femenina nunca fue reclamado desde el denominativo del feminismo, aunque asumieron un activismo en defensa de la causa de las mujeres (Barrancos, 1994). Precisamente esta estudiosa ha caracterizado este feminismo anarquista argentino como «contrafeminismo», al constituir un tipo de feminismo que renegaba de esta definición por entender que era contrario al ideario anarquista al asociarse con el mundo burgués (Barrancos, 1990).

Los postulados de esta expresión de «contrafeminismo» anarquista se plasmaron en la figura de Juana Rouco Buela y la publicación del periódico *La Tribuna,* que vio la luz en agosto de 1922 en Necochea y sobrevivió en escenarios distintos bajo su dirección hasta cerrar en Tandil en 1924. En las páginas de *La Tribuna* se afirmaba con claridad la incompatibilidad del feminismo con el anarquismo: «El feminismo no es, no puede ser un movimiento anarquista bajo ningún concepto» (Barrancos, 1994: 289). Su programa «contrafeminista» le llevó a cuestionar otras manifestaciones del feminismo argentino, como las de la Unión Feminista Nacional, que lo identificaba con la demanda de los derechos políticos y del voto. Su ideario anarquista rechazaba cualquier búsqueda de legalización de los derechos y de la representación femenina parlamentaria. Entendía que el sistema constitucional no era una garantía suficiente de sus derechos ya que según su entender: «La política [...] significa el engranaje de engañar a los pueblos por intermedio de tan elástico sufragio universal» (Barrancos, 1994: 288). Una declaración de la redacción de *La Tribuna* se desmarcó de la acusación de contaminación feminista por parte de sus compañeros anarquistas al declarar que no eran feministas ni estaban a favor del feminismo. Las propuestas de Rouco Buela apelaban a la liberación femenina encauzada en un modelo anarquista de emancipación y de conquista de la igualdad de los sexos a través de la elevación mental, la educación racional y libre y la dignificación de las personas. Sin embargo, queda evidente que estas mujeres anarquistas impulsaron un anarcofeminismo. La misma publicación de *La Tribuna* era una iniciativa exclusiva femenina que lograba su publicación y distribución a través de redes de mujeres anarquistas. La militante Rouco Buela reconoció en sus memorias que siempre había reprochado a sus compañeros anarquistas la marginación de las mujeres. Su postura contestataria quedó reflejada en su voluntad de dejar constancia de la opinión de las mujeres sobre un amplio espectro de cuestiones, en absoluto limitado a temas asociados con el mundo femenino. El manifiesto de propósitos de *La Tribuna* incluía la intencionalidad de crear un foro reconocido de opinión femenina: «Herma-

nitas y hermanos: oíd a través de la distancia que nos separa y del dolor que nos une nuestro grito, nuestra voz, nuestro toque de llamada de mujeres revolucionarias» (Barrancos, 1994: 280). Como portavoz de mujeres anarquistas quería marcar las pautas de la emancipación proletaria sin obviar los conflictos de género existentes. Su voz discrepante puso de relieve la hostilidad reinante respecto a esta iniciativa femenina en el seno del anarquismo argentino por el reto que presentaba al sexismo predominante en los medios libertarios (Barrancos, 1994). Juana Rouco Buela calificó de calumnias e intrigas las críticas dirigidas a *La Tribuna* y reconoció el trasfondo machista de la descalificación por parte de compañeros anarquistas que se sentían desplazados como portavoces únicos de la emancipación femenina:

> Nosotras sabemos [...] que desde que aparece esta hojita, muchos de esos que hablan en las tribunas, en los periódicos, en todas partes de la emancipación de la mujer, se han sentido heridos en su amor propio de machos y se dicen para sí: Pero fíjate, [son] mujeres y qué éxito tienen, moral y material con su periódico, y nosotros, que hemos intentado tantas veces sacar un periódico hemos fracasado. Así hablan estos pobres hombres, y la desesperación los lleva a hacernos la guerra con las armas más innobles al alcance.
>
> (Barrancos, 1994: 283).

A pesar de la pertinaz resistencia de Juana Rouco Buela, esta confrontación generó enormes dificultades que impidieron finalmente la continuidad de la empresa de publicación de *La Tribuna* y el asentamiento de una voz anarquista en clave feminista en Argentina.

En Perú las mujeres anarcosindicalistas también defendieron la causa de las mujeres. Su discurso se refería a la utopía de la libertad e igualdad entre los sexos (Villavicencio, 1997). Combinaba la denuncia del capitalismo y de la Iglesia católica en la opresión de los trabajadores con el rechazo de las injerencias sexistas masculinas en la órbita anarquista. Fueron algunas de las voces pioneras en la denuncia de la violencia contra las mujeres. El periódico independiente *La Crítica,* editado por Dora Mayer y la conocida dirigente anarquista Miguelina Acosta Cárdenas, mostró la apertura de horizontes de debate de estas mujeres peruanas. A diferencia de los hombres anarquistas que seguían evocando a las mujeres desde el tradicional discurso de la domesticidad como madres y esposas, los artículos en *La Crítica* abrieron otra visión al integrar temas como la sexualidad, la libertad, y la igualdad de derechos y deberes entre hombres y mujeres dentro de su proyecto global del anarquismo (Villavicencio, 1997).

La hermandad de las mujeres. Reforma sexual, huelga de vientres y abolición de la prostitución

El neomaltusianismo como movimiento de reforma sexual tuvo una amplia resonancia en Gran Bretaña, Francia, Alemania, Estados Unidos, los países escandinavos y otros ámbitos europeos y latinoamericanos a partir del último tercio del siglo XIX. Impulsado por reformadores sociales, políticos liberales, feministas, médicos y eugenistas, anarquistas y sexólogos, se manifestó a través de diversas corrientes. Entre las mujeres, fue impulsado por núcleos muy minoritarios que entendieron que el feminismo tenía que cuestionar los embarazos indeseados y facilitar los medios para una maternidad «consciente». Cabe destacar el significado transgresor de las reformadoras sexuales en un contexto social que entendía que cualquier mención a la sexualidad era un tabú indisputable impuesto a cualquier mujer decente y respetable. La supresión de la sexualidad femenina y la falta de pasión sexual caracterizaban el discurso de domesticidad vigente con la evocación del canon de mujer «Ángel del Hogar», definido como asexual y maternal. El siglo XIX había significado la transformación del mito de la Eva pecadora hacia el mito mariano de la Virgen y de la asexualidad como rasgo definitorio de la mujer (Cott, 1987). En un contexto general de represión sexual (Laqueur, 1992), las nuevas voces de autoridad moderna, los médicos, habían asentado que las mujeres carecían de expresión sexual. Caracterizadas como contrarias a cualquier manifestación de indulgencia sexual, padecían «anestesia sexual» (Caplan, 1987). Sin embargo, se ha cuestionado esta idea de represión sexual de las mujeres victorianas para señalar, tanto testimonios de prácticas sexuales femeninas, como también la utilización del discurso de la «anestesia sexual», para encubrir una manifestación de feminismo doméstico, al constituir un instrumento estratégico de las mujeres para restringir las relaciones sexuales y, por tanto, efectuar el control de natalidad (Scott Smith, 1984).

El reconocimiento de la sexualidad constituye una de las características más notables del desarrollo de las ciencias sociales a principios del siglo XX. Son bien conocidas las aportaciones realizadas por Sigmund Freud en este terreno, pero es necesario recordar que fueron precedidas por las de un importante colectivo de reformadores sexuales, médicos y sexólogos. Aunque menos conocidos, impulsaron no sólo un amplio movimiento de liberación sexual, sino también intensas campañas de agitación contra la legislación que censuraba las alusiones públicas a temas relacionados con la educación sexual, el control de la natalidad y la sexología en general. Annie Besant, George Drysdale, Havelock Ellis y Marie Stopes representaban este movi-

miento social en Gran Bretaña; en Francia destacaban Paul Robin, Nelly Roussel, y Eugène Humbert; en Alemania Magnus Hirschfeld y Augusto Forel y, en España, Luis Bulffi e Hildegart Rodríguez. El neomaltusianismo promocionó la educación sexual, la revisión de los valores culturales que asociaban la sexualidad con la procreación, la difusión de nuevas técnicas anticonceptivas, el desarrollo de la eugenesia como medio para mejorar la salud de la prole y la expansión de la planificación familiar como garantía de salud para las madres y como recurso para reducir la altísima mortalidad maternal e infantil. Así, el control de la fecundidad no sólo se consideraba moralmente correcta en estos medios, sino una necesidad social absoluta. Esta actitud entró en conflicto con los valores tradicionales, la moralidad religiosa y la política sexual de los diferentes estados, sobre todo porque desvinculaba sexualidad y procreación, cuestionando, además, los principios culturales y religiosos que establecían la moralidad de las relaciones sexuales a partir de la voluntad de reproducción. Al defender una nueva ética sexual, que reivindicaba el potencial sexual humano sin limitarlo a una posible concepción de un nuevo ser, el discurso neomaltusiano se situaba al margen de la tradicional moral cristiana que siempre había equiparado el placer sexual con el pecado. Su propuesta contemplaba, además, la liberación sexual y el control de la fecundidad como garantía del bienestar humano.

En Gran Bretaña los pioneros de la reforma sexual, como Richard Carlile, autor en 1826 junto con su mujer, Jane, del primer tratado dedicado al control de la natalidad, fueron acusados de difundir publicaciones escandalosas y propagar doctrinas inmorales. El desarrollo del neomaltusianismo fue lento, transformándose en 1877, cuando el juicio contra Annie Besant, divulgadora del control de la natalidad, agudizó la polémica e impulsó la expansión del movimiento. El libro de esta feminista y reformadora sexual *(Law of Population)* llegó a vender 175.000 ejemplares. Es cierto que pocas feministas defendieron el control de natalidad de forma pública como Annie Besant; sin embargo esta reticencia se debe entender a la luz de las presiones de las convenciones sociales que les exigía identificarse en todo momento con el ideal de la maternidad (McLaren, 1978). No obstante, a partir de 1870, algunas feministas inglesas lanzaron una crítica a la sexualidad masculina y sus efectos nefastos sobre las mujeres. Identificaron ámbitos específicos donde detectaban el impacto de los daños inmediatos que generaba la sexualidad masculina, como la prostitución, la necesidad de protección para las mujeres y los niños frente al abuso sexual y la difusión de las enfermedades venéreas por los maridos. Su postura se formulaba más bien desde la perspectiva de la castidad y del autocontrol sexual. De hecho, la práctica libre de la sexualidad, efectuada con las precauciones del control de natali-

dad, apenas figuraba entre sus planteamientos. Sheila Jeffreys ha destacado que se han malinterpretado o caricaturizado las campañas feministas de pureza social en el terreno de la sexualidad como puritanas y mojigatas (Jeffreys,1987). Las feministas plantearon una reforma de la sexualidad masculina al entender que, a diferencia de su consideración habitual, no se trataba de un impulso incontrolable sino que era semejante a la expresión de la sexualidad femenina. Por tanto, estimaron que se tenía que encauzar desde la responsabilidad y el control.

En Gran Bretaña, la lucha contra la regulación estatal de la prostitución y de la llamada «trata de blancas» fue el marco en el cual se desarrolló esta reflexión sobre la sexualidad. Este movimiento fue promovido, en gran medida, por las organizaciones de mujeres. Centró sus objetivos en la abolición de la regulación oficial de la prostitución, la supresión de los burdeles y la eliminación de la trata internacional de blancas. En 1864 el Parlamento británico aprobó la llamada Ley de Enfermedades Contagiosas, la primera de una serie de disposiciones legislativas (1864, 1866, 1869) que regulaban la inspección sanitaria de las prostitutas en las zonas militares. Su objetivo fue el control de la difusión de las enfermedades venéreas entre los soldados. La policía especial podía calificar a una mujer como «prostituta común»; una vez identificada, obligarla a someterse a exámenes médicos periódicos y, si padecía gonorrea o sífilis, internarla obligatoriamente en un hospital penitenciario. La capacidad de definir y controlar a la «prostituta común» concedió amplios poderes a la policía y generó abusos de autoridad. Al ser objeto de sospecha, cualquier mujer podía ser abordada y sometida a registros policiales y médicos. Si no asentía a ellos, debía mostrar ante los tribunales que era una mujer virtuosa y que bajo ningún concepto mantenía contactos sexuales con hombres y, por supuesto, que no practicaba el amor mercenario. Así pues, frente a cualquier arbitrariedad policial era a la mujer a quien le correspondía demostrar la virtud de la cual se dudaba.

Tradicionalmente el control de la prostitución se justificaba a partir de la amenaza moral implícita en la transgresión de la virtud religiosa y la decencia femenina. Sin embargo con los avances médicos de la segunda mitad del siglo XIX, esta concepción ya fue desplazada por una política oficial que trataba de evitar los graves males sanitarios provocados por la prostitución. En efecto, para muchos médicos e higienistas sociales, el amor mercenario era una fuente de transmisión venérea, una amenaza para la herencia biológica y una degeneración genética para futuras generaciones. A partir de 1878, el conocimiento de los mecanismos de contagio venéreo, iniciado con los descubrimientos de Pasteur, reforzó aún más la política higiénica que establecía el control sanitario de la prostituta, la profilaxis preventiva y la reglamentación

de las casas de citas. La figura desolada de la Magdalena, objeto de redención moral, como tradicional representación cultural de la prostituta «caída» y pecadora, fue sustituida por la de la mortífera meretriz transmisora de enfermedades venéreas. La reforma sanitaria planteaba una política higiénica para eliminar las enfermedades venéreas a partir de controles sanitarios sobre los focos de infección, es decir, de las mujeres prostitutas. Pocas veces la prostitución se contextualizaba en el marco de la pobreza, el hambre y las deficientes condiciones de vida de las mujeres de las capas populares urbanas. Las medidas oficiales propuestas no contemplaron la mejora social de estas condiciones y sí, en cambio, la limpieza sanitaria que sometía la prostituta a la arbitraria autoridad médica y policial, y, por tanto, la estigmatizaba ante la sociedad. Fue precisamente esta política discriminatoria la que motivó una creciente sensibilización feminista en torno al problema, plasmado en el movimiento social del abolicionismo.

El abolicionismo fue un movimiento innovador que, centrado en los intereses específicos de las prostitutas, ya no contemplaba este tema desde las repercusiones que el amor venal tenía en la clientela masculina. La Ley de Enfermedades Contagiosas fue rechazada como medida legislativa inmoral y abusiva hacia los derechos humanos. El abolicionismo y la cruzada moral feminista contra el llamado «vicio masculino» tuvieron una amplia resonancia social. La carismática Josephine Butler creó la Asociación Nacional de Damas en 1869, una organización que movilizó a miles de mujeres para criticar el trato discriminatorio de sexo y de clase en esta ley. El manifiesto fundacional de la Asociación denunció la obligatoria sumisión de las mujeres pobres a reconocimientos médicos degradantes y a la hospitalización forzosa, mientras dejaba impune a sus clientes, los hombres. Las activistas abolicionistas desenmascararon la argumentación sanitaria e higiénica de la ley, la cual se fundamentaba, de hecho, en una racionalidad misógina que sancionaba un código de doble moral sexual, que justificaba la licencia sexual masculina mientras la condenaba en las mujeres. En su «Llamamiento al pueblo de Inglaterra sobre el reconocimiento y supervisión de la prostitución por los gobiernos» de 1870, Josephine Butler declaró el derecho de las mujeres a rebelarse contra estas disposiciones legales:

> Porque Dios ha dado a la mujer, para fines sabios y buenos, la soberanía absoluta sobre su persona, y sobre ésta, ningún hombre, ni legislación en el mundo tiene el derecho de privarle —ni siquiera si deviene un criminal—. [...] ¿Qué pensaremos de un Gobierno que introduce un sistema para asaltos indecentes generalizados y legalizados sobre las mujeres? De verdad, si nos apuran a nuestros últimos recursos, no desesperaremos, porque entonces nuestro poder se mostrará

> como el más grande, en tanto que nosotras, mujeres de Inglaterra, seremos consideradas representantes de la verdad y de la moralidad cuando nos levantamos en rebelión y declaramos que no nos solventarán, que no toleraremos que las mujeres estén privadas de un juicio con jurado, ni consentiremos que sean asaltadas por cualquier oficial gubernamental [...]
>
> (Jeffreys, 1987: 127).

El movimiento abolicionista reunió a miles de mujeres por primera vez en el ámbito político, en una amplia respuesta social de rechazo hacia las prerrogativas sexuales y políticas de los hombres. Sus campañas representaron un primer escenario público de debate femenino en torno al tema tabú de la sexualidad y de los derechos de las mujeres en este terreno. Además, el abolicionismo feminista superó las fronteras de clase al elaborar un discurso político de la hermandad entre las mujeres: todas las mujeres, al margen de su procedencia social, eran hermanas. De este modo, cualquier ataque a la integridad sexual o moral de cualquier mujer, afectaba a todas. La movilización de las mujeres feministas de las clases medias en defensa de las prostitutas de procedencia obrera, marcó un planteamiento de lucha interclasista en clave feminista: «Señores no podéis tratarnos honorablemente mientras arrastráis a nuestras hermanas por el cieno. Mientras seáis crueles e injustos con ellas, seréis crueles e injustos con nosotras» (Walkowitch, 1990: 219).

Algunas de las abolicionistas se organizaron en las campañas a favor de la pureza social para la «eliminación del vicio». Las reformadoras sexuales suscribían un código único de moral sexual que rechazaba el tradicional doble registro que permitía a los hombres relaciones sexuales extramaritales, pero las prohibía a las mujeres. Pretendieron reforzar un único código de comportamiento sexual para ambos sexos basado en la limitación de la actividad sexual al matrimonio, más acorde con los postulados morales de la ética burguesa victoriana de la época. Es cierto que algunos núcleos feministas se opusieron al control de natalidad porque estimaron que incrementaba las prerrogativas de los hombres, sin embargo, tal oposición no significó su hostilidad a los mecanismos disponibles para aliviar la carga biológica de la maternidad (McLaren, 1978). Algunas defensoras de la maternidad voluntaria llegaron a rechazar embarazos ilimitados no deseados, aunque los medios que adoptaban para su consecución podían ser tanto la castidad, la pureza social o la práctica de control de natalidad. Las demandas de autocontrol sexual dirigidos hacia los hombres, tanto dentro como fuera del matrimonio, se convirtieron en un elemento central de las campañas feministas contra la tolerancia de la prostitución.

A principios del siglo XX, las campañas a favor del sufragio femenino vincularon el abuso sexual masculino y los derechos de las mujeres. Entonces la sufragista radical Christabel Pankhurst en su obra, *The Great Scourge* (El Gran Azote), mantuvo que las mujeres debían permanecer solteras mientras la violencia sexual masculina las amenazaba (Jeffreys, 1987). De este modo, algunas sufragistas radicales como Lucy Re-Bartlett llegaron a defender estrategias como la huelga sexual hasta la definitiva reforma de la conducta sexual masculina:

> Representan solo una «huelga» —una protesta temporal— un llamamiento. Constituyen la revuelta de la mujer, no contra el hombre, sino contra condiciones sociales falsas, que su alma [...] no le deja tolerar más. Su rebelión, lejos de constituir una amenaza al amor sexual, es el primer paso hacia un amor sexual más elevado [...]
>
> (Jeffreys, 1987: 298).

En 1916, la feminista y reformadora sexual F. W. Stella Browne afirmó que el control de natalidad era una decisión personal de la mujer y llegó, incluso, a defender el recurso tan controvertido al aborto como legítima opción para terminar un embarazo no deseado (McLaren, 1978). En 1918, unos meses después del final de la Primera Guerra Mundial, se publicó la controvertida obra *Married Love* (El amor marital) de otra reformadora sexual, Marie Stopes, que luego fue traducida a trece idiomas. Escribiendo, por primera vez, desde la óptica femenina, reclamó las necesidades sexuales de las mujeres. El libro versaba sobre técnicas sexuales y se dirigía a los jóvenes esposos a quienes pretendía educar en la sexualidad femenina, defendía el impulso sexual de la mujer y su derecho a la realización de la sexualidad (Rose, 1992). Su visión cuestionaba los valores culturales y religiosos del momento y fue un abierto desafío de la negación tradicional de la sexualidad femenina y de su «anestesia sexual».

En la mayoría de los países la propaganda del control de natalidad y de la educación sexual fue tipificada como obscenidad y, a menudo, como delito. En Francia, el movimiento neomaltusiano arraigó a finales del siglo XIX situándose, a partir de entonces, en la órbita de la izquierda política. Bajo la iniciativa del pedagogo renovador Paul Robin se fundó la Liga de la Regeneración Humana en 1896, que tuvo eco entre una pequeña elite de librepensadores, masones, anarquistas, sindicalistas y activistas feministas. Cabe destacar el papel significativo desempeñado en el neomaltusianismo francés por reformadoras sexuales feministas como Madeleine Pelletier, Marie Huot y Nelly Roussel, quienes desarrollaron una intensa campaña de reforma se-

xual. Roussel asertó que la limitación voluntaria de la natalidad permitiría a las mujeres emanciparse de la fatalidad de ser madres contra su voluntad. Por su parte, la revista *Femme Affranchie,* dirigida por Gabrielle Petit, aglutinó una corriente radical basada en un feminismo revolucionario y antimilitarista, exigiendo la normalización del control de la natalidad para evitar el peso de constantes embarazos. La revista alcanzó una resonancia significativa entre mujeres ávidas de información anticonceptiva y, ante la avalancha de tal demanda, Petit confesó en 1905 que estaba desbordada y que le era imposible «atender a todas las cartas que planteaban preguntas sobre profilaxis anticonceptiva» (Ronsin, 1980: 159). Jeanne Dubois defendió la reforma sexual y el control de natalidad como remedios contra la opresión de las mujeres, pero, a su vez, como solución a los problemas de la humanidad ya que, a su entender, la sobrepoblación humana causaba la miseria y la guerra y, también, la sumisión femenina (Ronsin, 1980). Por esto, un grupo minoritario de feministas francesas promovió la «huelga de vientres», expresión acuñada por Marie Huot, como medio para asegurar la emancipación femenina. Pese a su esfuerzo, la presión política de la Iglesia católica, de las Ligas Morales y de los sectores sociales partidarios del crecimiento demográfico desató una severa represión que culminó en 1920, cuando una nueva legislación prohibió la propaganda neomaltusiana en Francia.

En Perú, la primera asociación feminista fundada en 1914, Evolución Femenina, convirtió la lucha contra la prostitución en una de las piedras angulares de su programa. Liderada por la conocida feminista María Jesús Alvarado, esta organización sufragista, defensora de los derechos de las mujeres, consideró la independencia económica y la educación los elementos prioritarios en la emancipación y progreso de las mujeres (Villavicencio, 1997). Las habituales propuestas oficiales respecto a la prostitución se centraban en una visión higienista con el objetivo de garantizar la salud de los varones blancos criollos contra las enfermedades venéreas. En cambio, Evolución Femenina propuso una mirada diferente al destacar las causas sociales y económicas que llevaban a mujeres de las clases sociales subalternas y de grupos étnicos marginados, especialmente de procedencia indígena, negra o china, a practicar la prostitución. Denunció que su falta de educación y posibilidades de trabajo asalariado, junto con la marginación de las madres solteras, las conducía a adoptar la prostitución como medio de ganarse la vida. La propuesta de Alvarado se centró en la búsqueda de una alternativa laboral para estas mujeres y, por tanto, en la posibilidad de ofrecerles una formación profesional que les facilitara desempeñar una ocupación remunerada. Concretamente, la organización lanzó una campaña para lograr los medios necesarios para efectuar su programa en este terreno. Creó una amplia red

de apoyo político en ámbitos tan diversos como los sectores anarquistas y liberales, en los medios de comunicación y entre las damas de la alta sociedad. Finalmente, abrieron una escuela de formación para las llamadas mujeres «caídas». Como ha señalado Maritza Villavicencio, esta amplia alianza (necesaria para lograr los fondos imprescindibles) obligó a cambiar su idea inicial de escuela para prostitutas en activo para dedicarse sobre todo a la formación de las jóvenes que carecían de ingresos (Villavicencio, 1997).

El movimiento de reforma sexual tuvo un desarrollo importante en los medios anarquistas españoles, que siguieron en parte los pasos del neomaltusiano francés. Publicaron revistas como *Salud y Fuerza*, *El Nuevo Maltusiano* y *Generación Consciente*. Sin embargo, las mujeres anarquistas españolas se abstuvieron, por lo general, del debate sobre el control de natalidad y la sexualidad femenina (Nash, 1995c). En el panorama español, destacó la figura absolutamente singular de Hildegart Rodríguez, llamada la «virgen roja», como reformadora sexual feminista. Su voz subversiva constituyó una visión femenina excepcional sobre la sexualidad en una sociedad donde el tabú impuesto sobre esta cuestión impedía la expresión de otras voces de mujeres. Aunque se movía inicialmente en las filas de la juventud socialista y más tarde del republicanismo, en su trayectoria pública destacó como reformadora sexual y divulgadora de la literatura internacional sobre la educación sexual y el neomaltusianismo. En 1932 fue nombrada secretaria general de la rama española de la Liga para la Reforma Sexual.

Rodríguez abogó por una nueva ética sexual que reemplazaría el doble código de moral sexual vigente, el cual requería pureza y castidad en las mujeres pero aceptaba la prostitución y las relaciones extramaritales en los hombres: «Ambos sexos, cuya igualdad las feministas reivindican respecto a la ley, respecto a la opinión pública, también debe ser igual con respecto a la conducta sexual, sin otra limitación que lo que impone la conciencia» (Nash, 1998: 372). A diferencia de las feministas inglesas, no defendió la pureza sexual sino el desarrollo del potencial sexual de las mujeres. Denunció la doctrina de la Iglesia católica respecto a la práctica de la sexualidad y su visión del sexo como pecado si no se realizaba en el marco de la reproducción. Entendía que la privación y el hambre sexual de las españolas se debían, precisamente, a la presión de la Iglesia católica que había influido en la postura de muchas mujeres al rechazar la sexualidad como pecaminosa. Frente al discurso de género que marcaba la identidad masculina mediante la virilidad, el honor y el control del cuerpo femenino y de su sexualidad, Rodríguez defendió la revolución sexual de las mujeres como fuerza crucial de una moderna civilización humana. Así, promovió la educación sexual y el control de natalidad como medios decisivos para alcanzar el desa-

rrollo del potencial humano y de la emancipación femenina. Su defensa del control de natalidad constituía una clara transgresión de los valores culturales y religiosos de la sociedad española del momento al disociar la sexualidad de la procreación. Entendió que el control de natalidad era crucial para la libertad femenina, así como también para el desarrollo de su impulso sexual. Lo postuló, sobre todo, como medio para facilitar la «maternidad consciente», un recurso decisivo para superar el mandato biológico de la reproducción y convertir la maternidad en elección libre de las mujeres. La planificación familiar y la «maternidad consciente» formaron el núcleo de su reforma sexual en el contexto de una revolución sexual respetuosa con la emancipación femenina. Hildegart Rodríguez fue una voz aislada, sin resonancia social, y su prematura muerte a manos de su madre impidió una influencia mayor de su visión feminista de reforma sexual entre las españolas (Nash, 1995d). En algunos países, a partir de los años veinte, las reformadoras sexuales se alejaron de las propuestas feministas de libertad sexual y autonomía individual en defensa de los derechos reproductivos de las mujeres. Se alinearon entonces de forma más constante con la salud reproductiva y el bienestar maternal (Rosen, 2003).

A lo largo del siglo XIX el movimiento de mujeres generó amplias respuestas colectivas a diferentes necesidades que habían identificado sectores de mujeres. Aunque no empleó el término «feminismo» (generalizado sólo a partir de finales del siglo XIX), en su lucha defendió derechos diversos de las mujeres. En el último tercio del siglo XIX, experimentó una aceleración convirtiéndose en un movimiento social de amplitud reconocida que se iba centrando, de forma más concreta, en el reclamo de los derechos políticos de las mujeres. Nombrado en aquel momento bajo el término «feminismo», contó con numerosas organizaciones, se convirtió en moderno movimiento de masas que luchaba por la adquisición del voto y el ejercicio de la ciudadanía. Este momento ha sido definido como la primera ola del feminismo contemporáneo y respondió a estímulos políticos, económicos, sociales y demográficos y a la progresiva democratización y modernización de la sociedad a partir de finales del siglo XIX.